# متن العهد القديم في معترك الترجمة: بين جهود المحدَثين ومسالك القدماء رِبّيين وقَرّائين

د. عبدالرحيم حيمد
جامعة ابن زهر، أكادير

استهلال

تبوأ ترجمة العهد القديم صدارة بؤر الصراع بين اليهودية والنصرانية، وبين اليهودية والإسلام، وكذا بينها وبين الأغيار من غير هؤلاء. يعبر عن مظاهر الصراع تلك موقف اليهودية نفسها من الترجمة، إذ اتُّهِمَ اليهود- بوجه عام -بمعاداة ترجمة النص المقدس، ورفض نقله إلى لغات أخرى. يُساق في هذا الباب، دليلُ تأصيل الصوم الشرعي في العاشر من شهر 'طيبِتْ' (دجنبر/ يناير) من كل عام حزنا على نقل التوراة إلى اليونانية، وتأبيدا للحسرة اتجاه اختتام الترجمة السبعينية (حوالي سنة 270 قبل الميلاد في الإسكندرية).

ويُتهم اليهود في هذا السياق، بالتعصب للنص وتهويلهم- لأسباب عقدية- كل تحريف أو تحوير يمكن أن يطاله. كما يُعتبرون، من ناحية أخرى، وعلى العكس مما سبق، مُزَوِّرين ومُحَوِّرين للنص الديني. وهي تهمة لا يوجهها إليهم المسلمون وحسب، بل توجهها لهم النصرانية أيضا في احتجاج أعلامها حول ورود ذكر قدوم المسيح في التوراة، وتحوير ذلك أو حجبه في النص الديني العبري أصلا وترجمة. ويصل منظرو علم الترجمة، في زمننا الراهن، بين هذه القناعة وتأصيل مفهوم "ما لا يترجم في النص". ويتم الحديث في هذا السياق عن عوائق الترجمة في الغرب من هذا المنظور أحيانا. كتب أنطوان بيرمان بهذا الصدد:

"إن جوهر نص ما يبقى غير قابل للترجمة، أو يُفترض أنه لا يجب أن يترجم. وفي حالة الكتاب المقدس، فإن التقليد اليهودي يمثل هذا الموقف المتطرف. فالشريعة لا يجب أن تترجم من الشفوي إلى المكتوب، ويلزم عدم ترجمة النص المقدس إلى لغات أخرى بدعوى فقدانه بالضرورة لخصائصه"[1].

1 - Berman, Antoine, "L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique", Gallimard 1984 (p. 298).

ويستعيد كثير من علماء الترجمة المعاصرين، على غرار ما يذهب إليه بيرمان، ما يمكن تسميته بـ"طابو" الترجمة في اليهودية، الذي تحدث عنه جورج ستاينر بالقول: "تُضمر اليهودية طابوها أشد تطرفا، إذ ورد في سفر تَعْنيتْ، الذي نقدر أن زمن تأليفه يرق إلى القرن الأول للميلاد، (المبحث التاسع من باب "موعِدْ" في المشنا) أنْ قد أطبق ظلام دامس على الكون طيلة الأيام الثلاثة التي أعقبت ترجمة التوراة إلى اليونانية"[2]. وقد استعاد روبينسون دوغلاس في مصنفه "الترجمة والطابو"[3] الفكرة نفسها موسعا دقائق تفاصيل أخرى أورد بين ثناياها ما اعتبره الموقف الربّي من الترجمة، وكذا موقف المتصوفة القبّاليين الذين ذهبوا إلى حد تحريم ترجمة النص المقدس إلى لغات الأغيار. ووصل الباحث ذلك بتأثير المتصوفة المسلمين على نظرائهم اليهود، موقف جعل القَبّاليين يجزمون بقدسية النص العبري دون سواه[4].

والجزم بصحة هذا الرأي لدى كثير من المشتغلين بالترجمة متضمِّن غير قليل من التحيز المضلل، فمراجعة المشنا تبين حث الربّي شمعون بن كَماليْل (10ق.م- 70م.) على ترجمة النص الديني إلى لغات أخرى، بل إن المِشنا تعلي من شأن الترجمة إلى اللغة الآرامية. كما يسمح التلمود[5] للمتدين بخرم السبت لإنقاذ ترجمة ما من النيران، وينهى عن إتلاف أي نص متضمن لترجمة التوراة أو الأنبياء أو المكتوبات، ويوصي بدفنه على غرار ما هو معمول به بالنسبة لأي نص محرر بالرسم العبري.

ونعتقد أن هذا الحظر الشرعي هو ما أسعف في الحفاظ على ترجمات عدة، سواء تلك التي

---

2 -Michel Ballard, "De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions", Presses Universitaires de Lille, 1992 (p. 38.)

3 - Douglas Robinson, "Translation and Taboo", DeKalb, Northern Illinois University Press, 1996.

4 - أنظر حول صلات التصوف اليهودي بالتصوف الإسلامي: عبد الرحيم حيمد، "نظرية الأسماء في مذهب الليوني وابن عربي"، في "ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة"، تنسيق محمد المصباحي، الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2003 (ص. ص. 95-112). عبد الرحيم حيمد، "من التصوف اليهودي المغربي: سفر 'پيرخ شوشان'، أو زهرة السوسن، ليعقوب بويفركان"، القرن 16-17 م."، ضمن مجموع "كتابات شرقية في الأخلاق والآداب والتصوف والأديان". - الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2008(ص. ص. 55-73).

5 - التلمود لغةً الدرسُ والتعليم، مصنف صيغ باللغة العبرية والآرامية. ويتكون من المشنا، وهي التوراة الشفوية؛ والجمارا، ويتضمن مجموع الشروح التي قام بها شيوخ اليهودية الربِّية في فلسطين وبابل ما بين 220 م. و500 م.، د. أحمد شحلان، "ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر اليهودي". الطبعة الأولى، مراكش 1999.(ج. 1، ص. 25 ) (هامش رقم 2 ).

عُثر عليها ضمن لفائف البحر الميت[6]، أو في جنيزة القاهرة[7]. وبالعودة إلى ما أورده ستاينر، وما تبناه لاحقا كثير من علماء الترجمة، يمكن القول إن "لفيفة تعَنيت" المحررة في الأصل بالآرامية، هي سفر خاص بالصيام المحتفل بأيام الفرح وبحدث إستير في انتصارها على هامان، وهو سفر ينتهي بالعبارة 'انتهى نص تعَنيت' من دون ذكر لما اعتمده ستاينر.

6 - لفائف البحر الميت: وهي مجموع المخطوطات التي تم العثور عليها في العام 1947م. بمغارات قُمْران. شرق بلاد فلسطين، على الضفاف الشمالية للبحر الميت. وتضم ما يناهز ستمائة مخطوط من لفائف رق وبرديات، أثبتت الدراسات أنها تعود لطائفة يهودية ذات توجهات مسيحانية، عرفت بالآسنيين، عاشت هناك بين سنتي 250 ق.م. و70 م. بعض هذه اللفائف تام غير ناقص، وبعضها نتف وشذرات أتت عوامل الفناء على معظمها. وقد مثلت أسفار العهد العتيق حوالي ربع ما عثر عليه في هذه المغارات. وضمت كل الأسفار، عدا "سفر إستير"؛ كما احتوت هذه الخزائن أسفارا من تلك التي أوردتها الرواية السبعينية نظير "سفر طوبيا"، و"سفر ابن سيراخ"، و"رسالة إرميا" التي تبنتها لاحقا "الفولكاتا" (الترجمة اللاتينية المتواترة) تحت الاسم المنحول "سفر باروخ". كما ضمت الخزائن أيضا أسفار "الأبوكريفا"، بالإضافة إلى مصنفات ذات ضيعة سجالية منافحة عن مذهب أهل قمران العقدي، منها على وجه الخصوص شرح "سفر حبقوق". وعكست لفائف أخرى انشغال أصحابها بموضوعات قيامية مختلفة، تضمنت معلومات عن تنظيم طائفة قمران، والتراتبية التي حكمت أعضاء الجماعة. يتصدر هذه المخطوطات: "لفيفة نظام السلوك"، و"نظام حرب أبناء النور ضد أبناء الظلمات".

أنظر: عبدالرحيم حيمد، "مخطوطات قمران: لفائف عقدية أم شواهد صراعات مذهبية". ندوة "آداب الشرق القديم وتلاقح الحضارات II؛ جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومحاضرات، 2009.

7 - جنيزا، (من اللفظ العبري גניזה الدال على المخبوء أو الدفينة). وتشمل أرشيف الوثائق، التي درج الأحبار على جمعها وتخزينها في غرفة معزولة من البيعة لأسباب دينية، في مقدمتها قدسية الرسم العبري. وتعتبر جنيزة القاهرة التي اكتشفت في العام 1897م.، في فسطاط القاهرة ببيعة ابن عزرا أهم جنيزة تم العثور عليها في أزمنتنا الراهنة. وتضم ما يربو عن مئتي ألف وثيقة بلغات مختلفة، في مقدمتها العربية والعبرية والآرامية. وقد احتوت سجلا ضخما من المصنفات الدينية والدنيوية التي ضاع بعضها من مثل "سفر سيراخ" في حلته العبرانية؛ كما ضمت نصوص مراسلات وفتاوي، وعقودا تجارية وشرعية الخ.... ينتمي معظمها إلى الفترة الممتدة من أواخر القرن التاسع إلى بدايات القرن الرابع عشر للميلاد. وشرع في تحقيق النسيج الوثائقي لهذا الأرشيف الضخم منذ تسعينيات القرن التاسع عشر، على يد الباحث تايلور شيشتر. وما يزال كثير من عناصر هذه الخزانة قيد الدرس، وبوجه خاص في جامعة كامبريدج حيث يوجد حوالي سبعين في المائة من هذا الأرشيف. انظر بهذا الخصوص أعمال س.د. غويتاين:

S. D. Goitein, "A Mediterranean Society ", vol. I (Economic Foundation), University of California Press 1967, vol. II (The Community), 1971 (The Family).

- " Letters of Medieval Jewish Traders", Princeton University Press, 1973.

- " Some basic Problems in Jewish History ",

(بالعبرية، ويتضمن ملخصا بالإنجليزية)، ورد هذا المقال ضمن مجموع:

Proceeding of the Fifth World Congress of Jewish Studies (القدس، غشت 1969 )، القدس 1972(مجلد II، ص.ص.-101 106 و113). (يتضمن ملخصا بالانجليزية). وأنظر كذلك جملة وثائق الجنيزة المعتمدة في مقال س. د. غويتاين نفسه حول الحياة الثقافية ليهودية المشرق، " هَكْوُت عِبْريت بَارْتصوت هَإِسلام"، (ضمن دراسات حول يهودية أرض الإسلام) (عبرية)، مجموع أعمال مشتركة، القدس 1982( ص. 224).

وورد على حاشية اللفيفة نص آخر بالعنوان "مآمَرْ آحِرونْ"، أي موضوع آخر، محرر باللغة العبرية يعود إلى القرن الثامن الميلادي، وفيه ما اعتمده ستاينر من أنه "في اليوم الثامن من شهر طيبت تمت ترجمة التوراة إلى اليونانية بأمر من الملك بطليموس. وأطبق ظلام دامس على العالم لثلاثة أيام كاملة عقب اختتام هذه الترجمة". وهذا موقف لا يُفهم تناقضه مع التصور التلمودي المؤيد للترجمة إلا باستحضار ما أدت إليه ترجمة النص الديني من صراعات قوية بين النصرانية واليهودية، ثم بين اليهودية والإسلام؛ ولكنه ليس موقفا عاما، بل هو رأي تبناه بعض الأحبار في زمن الصراعات المذكورة، يوضح ذلك ويشرحه زخم الترجمات اليونانية اللاحقة بغض النظر عن الترجمة السبعينية المشار إليها.

ويبين ذلك أيضا زخم الترجمات العربية التي نهض بها يهود القرن التاسع الميلادي وما بعده؛ تشهد على ذلك ترجمات سَعَديا كَّاؤون الفيومي(882م.942-م.)[8] للكتاب المقدس إلى العربية. وهي الترجمة التي أضحت جزءا لا يتجزأ من النصوص المعتمدة في شعائر البيع العربية، وبوجه خاص في اليمن وشمال أفريقيا. ولم تكن الترجمة الفريدة، بل سبقتها ووازتها ترجمات عربية أخرى، وترجمات بلغات اليهود المحكية من قشتالية حاكيتية ويهودية عربية، ويديش، ويهودية أمازيغية... الخ.

## في الترجمات العربية المعاصرة للعهد العتيق:

لا يحتاج المرء إلى كبير عناء، وهو يطالع الترجمات العربية للعهد القديم بكامل أجزائه، توراة وأنبياء ومكتوبات، إلى تبين اختلافات واضحة بين ما يعتمده كل مترجم على حدة للنص نفسه

---

8 - جاء في الفهرست: "ومن أفاضل اليهود وعلمائهم المتمكنين من اللغة العبرانية، ويزعم اليهود أنها لم تر مثله: الفيومي، واسمه سعيد، ويقال له سعديّا. وكان قريب العهد؛ وقد أدركه جماعة في زماننا.." ابن النديم: ص.34. اشتهر بالاسم كّاؤون، أي رئيس الطوائف اليهودية على أرض الإسلام، وممثلها أمام السلطة الدنيوية المتمثلة، آنئذ، في الخلافة العباسية. عَمِل على تجديد اليهودية الربِّية، والدفاع عنها بوجه خصوم أشداء متسلحين بعلم الكلام المعتزلي. ووصلَ يهودَ عصره بالعهد العتيق؛ فترجم الكتب الدينية؛ وبنى أسسا جديدة لعلم التفسير في اليهودية الربِّية. وقد حقق جزءا من هذه الترجمات، انظر:

J.H. Dermbourg, Œuvre complète de Saadia ben Iosef al Fayyoumi, Paris 1893.

- Haïm Zafrani et André Caquot, La Version arabe de la Bible de Sa'adya Gaon. L'Ecclésiaste et son commentaire, Le Livre de l'ascèse, Maisonneuve et La rose, Paris 1989.

- S. Rosenblatt, The Book of the Beliefs and Opinions, New-Haven,1948.

مقارنة بمترجمين آخرين. وتنسحب هذه الاختلافات على مجمل الأسفار إصحاحات وفواسيق، كما تتفاوت درجاتها إن على مستوى المعجم أو التركيب أو الصرف حين المقارنة بين الترجمات المختلفة، أو بينها وبين حلل المتن العبري. ويطرح ذلك على الباحث المعاصر سؤال: أي الترجمات يعتمد في اختياره؟

ويدفع ذلك بالمرء، أحيانا، إلى اللجوء إلى الحلل الترجمية الفرنسية أو الإنجليزية؛ لكن سرعان ما يتبدى له أن الاختلافات المذكورة تعتور هذه الترجمات نفسها. وليس من المصادفة في شيء الجهد المتواصل، الذي بذله ويبذله ذوو الاختصاص في إخراج نسخ أكاديمية للعهد القديم تسعى إلى تجاوز جملة من هذه الاختلافات؛ نسخٌ هاجسُها المعلن توحيد الحلل الترجمية المتداولة، وهاجسُها المضمر السعي إلى بناء الدلالة بمقارنة الترجمات القديمة بمرجعية المتن العبري، سواء تعلق الأمر بهذا المتن في حلله الماسوراتية[9]، أي المحلاة بنظام النقط والإعجام وقيد الشكل والترتيل، أم بالحلل الأقدم الخالية من هذا القيد. وهي في هذه الحالة؛ المتن جميعه مرسوم بالحروف الصحاح السواكن، حلل ذات رسم ما فتئ يطرح قضايا عويصة على مستوى القراءة، وعلى مستوى الفهم وسبر أغوار الدلالة.

ويلزم التأكيد في هذا السياق؛ أن بناء الدلالة الترجمية قد أضحى ضرورة ملحة ما انفكت توازي وتسابق ما يعتمل من قضايا مرتبطة ببناء نص العهد القديم العبري نفسه بسبب ما استجد من اكتشافات حوله، في مقدمتها المخطوطات المتضمنة لهذا المتن وشروحه، وللمعايير المبتناة لتقييده رسما وتأصيلا لقراءاته؛ من ذلك على سبيل التمثيل، النصوص التي رفدت بها مجالَ الأبحاث مخطوطات جنيزة القاهرة من جهة، ولفائف البحر الميت من جهة أخرى؛ بالإضافة إلى ما يثيره تقدم الدراسات الفاحصة والمقارنة للحلتين الترجميتين اليونانية والآرامية[10]. نفهم من ثمة طبيعة القضايا التي تتصدر كل ترجمة معاصرة لهذا النص، ونفهم الإكراهات الثاوية خلف كل اختيار

---

9 - نسبة إلى ال" ماسورا"، و"أصحاب الماسورة هم الذين وضعوا القواعد الأساسية لكتابة ونقط النص المقدس، وتناقلت الأجيال هذه القواعد بالتواتر إلى أن دونها لأول مرة علماء طبرية في المائة السادسة الميلادية ." د. أحمد شحلان، "ابن رشد والفكر العبري الوسيط"، مراكش 1999، ص.121.

10 - Alexis Léonas, Etude linguistique de la Septante, la plus ancienne version de la traduction des textes hébraïques de la Bible, Academic Press Fribourg, 2005.

- R. P. Gordon, "Hebrew Bible And Ancient Versions", Ashgate Publishing, 2006.

ترجمي معتمد له. وتلك قضايا أثارها، وما انفك يثيرها، مساران في البحث: النقد التاريخي والنقد النصي لاحقا.

تتصدر الترجمات العربية المتداولة بين أيدي القراء اليوم الترجمات النصرانية بالأساس، وكذا ترجمة أحمد فارس الشدياق التي أنجزت حوالي العام 1851م، والتي لم تلق صدى، ولم يقدر لها الرواج. تلتها الترجمة البروتستانتية الأمريكية التي تمت ترجمة العهد القديم في إطارها خلال العام 1865م، ثم الترجمة التي أنجزها الآباء اليسوعيون، وتضمنت العهدين القديم والجديد، وساهم في إنجازها -إلى جانب هؤلاء الآباء- مختصون في اللغة، وفي مقدمتهم إبراهيم اليازجي، الذي ورد عنه في غلاف الطبعة أنه "نقح العبارة ورونق الترجمة".

ومن أحدث الترجمات الحلة المعنونة ب"التفسير التطبيقي للكتاب المقدس"؛ ساهم في إنجازها تسعة عشر محررا وثلاثة عشر من علماء اللاهوت، وأشرف على الترجمة العربية فيها وليام وهبة. وهي تكشف سعي القائمين عليها إلى "عصرنة العهد العتيق"، وجعله مطابقا لمضامين العهد الجديد. ومن ثمة، انكب منجزوها على تبسيط اللغة، وأدراجوا بين ثنايا النص جملة من أمور لا صلة لها بالعهد القديم، ولا غاية لها إلا ليّ عبارات المتن لتطابق الوعظ الكنسي. ولا يمكن أن يتبين غير المطلع على النص العبري أنها محض زيادات وحشو. أضف إلى ذلك إسقاطات وتأويلات تجانب كلية ما توصل إليه علم الحفريات، وما انتهى إليه راهن نقد التوراة (نسبة كل أسفار الأخماس إلى موسى، وإلحاقها به ككاتب لا متلق لرسالة؛ ثم عدم مراعاة التدرج التاريخي في ترتيب الأسفار، واعتبار المختَتنين في عهد إبراهيم يهودا على الرغم من أن اليهودية متأخرة عن إبراهيم بقرون عديدة[11]).

وقد سعت طبعة ترجمية معاصرة أنجزها الأبوان الخوري بولس الفغالي وأنطوان عوكر[12] إلى تجنب بعض من هذه النقائص؛ بعودتهما إلى النص العبري، وتنقيحهما لترجمة مشتركة كان الأب الفغالي قد أنجزها بمعية الشاعر يوسف الخال.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الحلل الترجمية المتداولة اليوم، فإن أول ما يعيبها، بغض النظر عن

11 - د. أحمد شحلان، "موسى وهارون، ورسالتهما"، مبحث "مدونة التوراة في اللغة العربية"، ضمن كتاب "لغات الرسل وأصول الرسالات"، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو)، 2003.

12 - الأبوان بولس الفغالي وأنطوان عوكر، العهد القديم العبري، ترجمة بين السطور، الجامعة الأنطونية، لبنان 2007.

الخلفيات المعرفية والثقافية، التي حكمت القائمين عليها، كونها قد صدرت قبل الترجمتين المعتمدتين في الدوائر الأكاديمية؛ نقصد Biblica Hebraica Stuttgart المصطلح عليها اختزالا بـ: B.H.C، وBiblica Hebraica Kittel المصطلح عليها اختزالا بـ"B.H.K"، باستثناء ترجمة بولس الفغالي وأنطوان عوكر التي تم الحرص فيها على العودة إلى طبعة شتوتغارت، مما يجعل الحلل الترجمية الأخرى المتداولة بين أيدينا متجاوزة. وبغض النظر أيضا عن عدم راهنيتها، فإن الحلة التي هذبها اليازجي على سبيل المثال، تبرز انكباب المهذب على تنقيح عمل المترجمين وهو يضع نصب عينيه تبيئة ما قدم له هؤلاء ليوافق إيقاع الجملة العربية، وبنياتها ألفاظا وأساليب، وصورا تشبيهية واستعارية، ومحسنات لفظية ومعنوية. وأمام الجهل باللغة العبرية، والجهل بالنص الأصل قدم اليازجي ومن معه متنا منزاحا بالجملة والتفصيل عن النص الأصل؛ متن يحفل بكل مظاهر إعمال آليات التحوير والحذف والتكييف والمحيطة...الخ. فطمس فعل التنقيح معالم النص المترجم كلية.

لقد كان طموح اليازجي المصحح والمهذب-في آن واحد-تقديم نص متماسك يحترم أساليب العربية وصورها ومسكوكاتها الثقافية ولكنه طمس بعمله ذاك لا تماسك النص العبري نفسه، بل طمس بنياته المدمج بعضها ببعض على مدى قرون تدوين المتن؛ فحين يقرأ المرء هذه الترجمة لا يجد البتة فيها أي أثر لتقاليد الروايات اليهودية التي تشكل جماع النص العبري. من ذلك على سبيل التمثل لا الحصر، إبدال أسماء الجلال العبرية (يهوه، إلوهيم، شداي الخ..) بأسماء الجلال العربية، والسعي إلى تجنب التكرار في كل سفر على حدة، بحذف متواصل للفقرات المكررة بنظر المهذب والمترجم؛ وهو تدخل مكيف ومحوّر من لدن المترجم يحجب التقاليد المؤسسة للنص العبري، والمحيلة على القضايا المركزية، التي مهرت اشتغال المدون على مر العصور.

ولم يكن غريبا أن تطمس الترجمة المحورة و"المرونقة" كل الرويات الكبرى للتقليد التوراتي، سواء تعلق الأمر بالروايات الإلوهية أو اليهوية أو الكهنوتية والاشتراعية. وهو ما يجعل من المستحيل النفاذ إلى بنيات النص العبري كما كان قد حددها فلها وزن[13]، وكما تناولتها بالإحصاء

13 - تمكن فلهازون، في إطار تيار النقد المصدري للعهد القديم، من تعميق النظر في ملاحظات جان أستروك والجين، مبينا، ضمن نظرية كبرى له تفيد أن التوراة في حلتها الراهنة تمثل جماع روايات نهض بتدوينها كتّاب من عصور شتى، حاملون لأفكار مختلفة وأساليب لغوية متباينة، عكست ظروف راهنهم السياسي والثقافي، وانعكست على فعل التدوين الذي قاموا به. وقد مزجت محصلة ذلك في بوتقة واحدة، كان نتاجها الأسفار الخمسة التوراتية. وشكل رصد اختلاف أسماء الجلال =

والتصنيف المنهجي جهود علماء النقد التاريخي والنقد النصي لمتون التوراة والأنبياء والمكتوبات.

ثم إن الخلل في الترجمات العربية المعتمدة اليوم يكمن في كونها أعمالا أنجز معظمها اعتمادا على حلل ترجمية أخرى، ولم تكن البتة ترجمات عن النص الأصل مباشرة؛ فما أنجزه المسيحيون العرب أو غيرهم ممن ترجم إلى العربية، معتمده في أحسن الأحوال الترجمة السبعينية اليونانية. وهذا يطرح معضلات شتى، في مقدمتها أن الترجمة السبعينية نفسها أنجزت اعتمادا على النص العبري الخالي من نقط الشكل والحركات، وتضمر تغييبا كليا للروايات الماسوراتية المعتمِدة- في زمن لاحق-لهذا القيد، وتسكت بعض هذه الترجمات عن الحلل الآرامية، على الرغم من أهميتها في فهم معتاص النص وإدراك بعض المستويات من دلالاته.

إن تجاوز هذه المطبّات والنقائص رهن- بطبيعة الحال- أولا بالعودة إلى الترجمات التي اعتمدت النص العبري مباشرة، ومن دون وسائط ترجمية، وبوجه خاص ما نأى منها عن التصور النصراني وفهمه للعهد القديم، ثم الأخذ بمستجدات مجال الأبحاث في الموضوع، واستيعاب طرائق ونتائج النقدين التاريخي والنصي ورديفهما النقد المصدري. ورهن ثانيا بمساءلة ما تم النهوض به من ترجمات في إطار الحضارة العربية الإسلامية بكل مكوناتها الثقافية واللهجية.

ويدفعنا الحرص على تجاوز النقائص السالفة الذكر إلى السؤال أيضا عن طبيعة النص العبري المعتمد في الدوائر الأكاديمية اليهودية نفسها اليوم. ونعتقد أن الإجابة عن هذا السؤال مفتاح رئيس لبناء ترجمات بديلة؛ ذلك أن النص العبري المعتمد يدين لعَلَم انتمى إلى الحضارة العربية الإسلامية. يتعلق الأمر بأهَارون بن موشيه بن آشير، الشهير بأبي سعيد هارون[14]، الذي تعتبر

---

= في سفر التكوين، بداية، مدخلا لرصد اختلاف الأفكار والتوجهات لدى هؤلاء المدونين، قبل أن يتم حصر مصادر لروايات ثلاثة في أسفار التوراة الأربعة الأولى، ثم اكتشف مصدر رابع لاحقا. ومصادر الروايات المدمج بعضها في بعض هي كالتالي: "المصدر اليَهْوي"، وهو رواية يعود تاريخها إلى منتصف القرن العاشر أو التاسع ق.م.، و"المصدر الإلوهيمي"، ويمثل رواية تعود إلى القرن التاسع أو الثامن ق.م.، و"المصدر التثنوي"، وهو رواية ترجع إلى القرن السابع ق.م.، ثم "المصدر الكهنوتي"، ويمثل أحدث الروايات المدونة؛ إذ يعود تاريخه إلى منتصف القرن السادس ق.م.. وقد تم جمع هذه الروايات-المصادر، وإدماج بعضها ببعض في أوائل القرن الخامس ق.م. لتشكل أسفار التوراة في نسختها ما قبل الماسورية أي المحلاة بالنقط وقيد الشكل. أنظر:

- Wellhausen, Julius, Prolegomena to the History of Ancient Israel, Meridian Books, 1957.

- Hahn, Herbert F. Old Testament in Modern Research, Expanded ed. Philadelphia, Fortress, 1966.

14 - أهارون بن موشيه بن آشير، ( توفي عام 960م. طبرية) من أشهر كتبة اليهود، وواضع نظام الصوائت العبرانية المعتمد إلى =

مخطوطته المتضمنة للعهد القديم، المرجع الرئيسي في كل النشرات العبرية للأسفار الدينية، وهي المخطوطة المعروفة بـ "Codex d'Alep"[15]. وألمعية الرجل بارزة في صياغته لنظام الشكل وعلامات الحركات العبرية المتداولة إلى زمننا الراهن. وهي النظام الطبقي للصوائت العبرية قيد الاستعمال، التي اعتمدها ابن آشير لضبط المتن الديني في مخطوطته. ويثوي خلف النسخة المصدر-التي أنجزها أبو هارون متبعا قيد تحلية الرسم بالنظام الآنف الذكر-مسار نقدي عميق توّجهُ استقرارُ النص العبري في حلته الراهنة.

لماذا يشرع نص ابن آشير أبوابا ظلت موصدة بوجه قارئ العهد القديم، وبوجه أخص القارئ العربي؟ يتعلق الأمر بانتماء الرجل-في الغالب- إلى فرقة القرائين الكلامية[16]، أو من يسميهم اليهود الربّانيون[17] بـ "الخوارج من أمتنا". إنه نص تم تبنيه من طرف اليهودية الربّية رغم عمق الاختلاف بين أعلامها وبين القرائين على مستوى التفسير والتأويل، وعلى مستوى بعض القضايا المركزية في

= حدود زمننا الراهن. من أهم أعماله، كتابه الموسوم بـ "دِقْدوق هَطَعَميم"، ويتضمن قواعد النحو، ومبادئ إعمال الحركات الضابطة للقراءة والترتيل لمتن النص المقدس العبري، وفيه تأثر واضح بالنحو العربي. أصدر آرون دوتان طبعة نقدية منقحة لهذا الكتاب بعنوان: "Diqduqei Hateamim of Aharon ben Mose ben Aser"، القدس 1967.

15 - يتعلق الأمر بمخطوط يعود إلى سنة 920 م. ويتضمن متن العهد القديم مُحلّى بنظام الصوائت وقيد النقط الذي ابتدعه ابن آشير الآنف الذكر. وهو مخطوط يعتبر حجة في رسم العهد العتيق، ومرجعية المتن الماسوراتي الرئيس. يقول موسى بن ميمون محتجا بعمل ابن آشير، ومتحدثا عن هذا المخطوط الجامع الذي كان بين يديه: "وكل ما في هذه الحلة، التي بين أيدينا، موثوق به بحكم أنها نقحت من طرف ابن آشير، الذي انكب على نسخها وتحليلها سنوات عدة. وقد تمت مراجعتها غير ما مرة بحسب منهج الماسورا. كما جعلتها معتمدي في مخطوط سفر التوراة الذي حبرته"، مشني توراه (משנה תורה)، أي تثنية التوراة، باب "أهابا"، أي المحبة، "هلخوت تورا"، أي شرائع التوراة، 8، 4. ينظر:

- D. Barthélémy, "Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament", dans Orbis biblicus et orientalis, Éditions universitaires, 1978, ( vol. 21, p.363) .

16 - "وكان أيام الخليفة أبي جعفر المنصور.. أن خرج عنان بن داود البغدادي..عن رأي جمهور اليهود، أو عامة الربّيين، فأقام بنيان مذهب جديد عرف فيما بعد بمذهب القرّائين، نسبة إلى اللفظ العبري מקרא (مِقْرا)، وهو اللفظ الذي أطلق على التوراة، أو باسم الخوارج كما سماه يهودا اللاوي. وقد تضمنت هاتان التسميتان خلاصة فكر أعلام هذا المذهب، إذ المرجع الوحيد بالنسبة إليهم هو التوراة، أما ما عداه مثل التلمود والكتابات الأخرى مثل المدراشيم (الكتابات التفسيرية التي كتبها أحبار اليهود بعد جمع التلمود) فلا عبرة به". "ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي"،( ص.ص 26-27).

17 - المذهب الربّاني نسبة إلى اليهودية الربّيّة، أو الربّانية وهو مذهب الفقه السائد لدى الجمهور من اليهود، منذ القرن الأول للميلاد. والمرجع فيه العهد العتيق بكامل أسفاره، والتلمود بشقيه: المشنا والجمارا. جاء في الفِصَل: " والربّانية وهم الأشعنية. وهم القائلون بأقوال الأحبار ومذاهبهم، وهم جمهور اليهود.." . ابن حزم الأندلسي: "الفِصَل في الملل والأهواء والنحل"، القاهرة 1331هـ ( ج.1، ص. 99). ويدل المدخل العبري ش.ع.ن. على النجاة والغوث.

اليهودية، والموقف من التلمود والرواية الشفوية لأسانيد السنن اليهودية[18]. وما يهمنا هاهنا، أن النص رواية لمتن نضج العمل عليه، واستوت معظم معالمه في إطار علم الكلام المعتزلي؛ باعتبار التأثر الكبير لليهودية القرائية، التي يرجح انتماء ابن آشير إليها[19] بمذهب الكلام المعتزلي. بل واقتراض اليهودية الربّية نفسها في هذا العصر أيضا مناهج علم الكلام في بناء المعتقد، وفي نظام تأويل النص الديني؛ وهو السياق المركزي الذي لم يتم فيه البتة بناء النص العبري، والحسم في قضايا مختلفة بقيت معلقة فيه، منذ زمن عزرا ونحميا مدوني العهد القديم، إلا بإعمال عميق ومتواصل لعلوم اللغة العبرية بعد أن نضجت وهي تقترض علوم العربية، وعقب إعمال عميق لآليات الشرح والتفسير، واعتماد مباشر لآليات التأويل الكلامي المعتزلي في هذا العصر، ثم لثمراته اليانعة، التي أحدثت نقلة نوعية في هذه العلوم بالغرب الإسلامي في زمن لاحق.

فالتعامل مع نسخة ابن آشير- هو في النهاية - تعامل مع الجهود الترجمية والتفسيرية للعهد القديم المنجزة في إطار الحضارة العربية الإسلامية بمكوناتها المختلفة زمن اشتداد الصراع بين المتكلمين المسلمين واليهود والنصارى من جهة، والمتكلمين من غير الموحدين من جهة ثانية؛ إنه مفتاح رئيس لم يتبين أهميته المحدثون والمعاصرون في تهافتهم على ترجمات تم إنجازها عبر وسيط ثان وثالث... وانتبه إليه بعض القدماء ممن اشتغل على الملل والنحل؛ إذ عدّد القدماء كما هو معروف، أسماء المترجمين اليهود والمسلمين والنصارى، ممن نهض بفعل ترجمة العهد القديم، وأشار هؤلاء إلى الانتماءات المذهبية للتراجمة، بل وأورد كثير منهم نقولا ضافية من هذه الترجمات[20].

---

18 - حيمد عبدالرحيم، أثر المعتزلة في تجديد اليهودية الربّية، "الأمانات والاعتقادات" لسعيد بن يوسف الفيومي "القرن العاشر للميلاد"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، السنة 23، العدد 92، 2005.

19 - يرجح كثير من الدارسين المعاصرين انتساب أبي سعيد أهرون بن آشير إلى مذهب القرائين. ويجزم بعضهم بأنه انتهى، بالفعل، إلى اعتناق هذا المذهب في آخر حياته. ويرفض آخرون القول بذلك مؤكدين انتماءه إلى اليهودية الرّبية محتجين بإشادة موسى ابن ميمون في الغرب الإسلامي بأعماله، واعتماده مصدر ثقة لديه في نص التوراة. والمعروف عن ابن ميمون معارضته للمذهب القرائي، وانتقاده الشديد لأعلامه. ويحتج القائلون بقرائية ابن آشير بنص لسعيد بن يوسف الفيومي الشهير بسعديا ألمع فيه بالاسم إلى أبي سعيد أهارون بن آشير في سياق انتقاده للقرائين. واعتبر هؤلاء أن تبني سعديا لنظام الحركات المعروف بنظام ابن نفتالي، وإعراضه التام عن النظام الذي صاغه ابن آشير حول مبادئ إعمال الحركات الضابطة للقراءة والترتيل لمتن النص المقدس العبري حجة إضافية أخرى تؤيد قرائية الرجل. أنظر:

Aaron Dotan, Was Aharon Ben Asher Indeed a Karaite? (بالعبرية), in S.Z. Leiman, The Canon and Masorah of the Hebrew Bible: An Introductory Reader , New York: Ktav, 1974.

20 - أنظر في الموضوع: المسعودي، " مروج الذهب "، (ج. 1، ص.95). ابن قتيبة: "مشكل القرآن"؛ وابن حزم الأندلسي، " الفصل". (ج. 1، ص. 99). وانظر أيضا الشهرستاني: " الملل والنحل"،( ج. 3، ص.54).

إن في إغفال هذه الحلل الترجمية، سواء التي نهض بها القراؤون، على غرار ترجمة يافت بن علي[21]، أو التي نهض بها الربّيون على غرار ترجمة سعيد بن يوسف الفيومي[22]، أو تلك التي نهض بها السامريون[23] نظير ترجمة ابن إسحاق الصوري السامري[24] بخس مضاعف أولا للثمار التي أينعت في خضم الصراع العقدي الذي احتدم أواره في قلب اليهودية التاريخية، بين الربّيين والقرائين والسامريين، وكذا بين هؤلاء جميعا وعلماء الأغيار، وفي مقدمتهم علماء الكلام المسلمين، يتصدرهم أهل التوحيد والعدل. وبخس مضاعف ثانيا أيضا باعتبار القيمة الموضوعية لهذه الحلل الترجمية، وباعتبار جهد التفسير الذي أرفق به هؤلاء التراجمة جميعا أعمالهم؛ فهو جهد لا غنى عنه اليوم في النهوض بترجمات بديلة، ولا غنى عنه أيضا في دراسة العربية إلى جانب أخواتها الساميات من وجهة نظر مقارنة بحكم إحاطة المترجمين باللغات العربية والعبرية والآرامية، وإحاطة كثير منهم باللغات المحكية على أرض الإسلام، وانتمائهم أحيانا سمت المقارنة بينها وبين اللغات الأخرى،

---

21 - يافت بن علي اللاوي، من كبار أعلام القرائين؛ عاش في البصرة، وتوفي في القدس في حوالي 980م. هاجم بقوة مناهج الربّيين في التفسير، وأعطى أهمية كبرى لعلوم اللغة في تفسير المتن الديني. وانعكس ذلك على ترجماته لهذا المتن. حرر يافت معظم مؤلفاته بالعربية، بيد أن معظمها ما يزال متفرقا بين خزانات العالم المختلفة. وقد وردت اقتباسات كثيرة منها لدى كبار مفسري العهد القديم، وفي مقدمتهم أبراهام بن عزرا. نشر أبي برجس شرح يافت على "نشيد الإنشاد"، باريس 1861، و1884م.، ونشر أوباش شرحه على "سفر الأمثال"، بون 1866، ونشر ن. شورستاين شرحه على "سفر راعوت"، هايدبيرغ 1903، وحقق م. ريشلير شرحه على "سفر إستير"، ليدن 2008..أنظر، ميرا بولياق واليعزر شلوسبرغ: "شرح يافت بن علي على سفر يهوشوع"(**מאירה פוליאק,אליעזר שלוסברג, "פירוש יפת בן עלי לספר הושע"**)، جامعة بار إيلان، 2009.

22 -Haim Zafrani et André Caquot, la version arabe de la Bible de Saadia Gaon, L'Ecclésiaste et son commentaire: le livre de l'Ascèse; Maisonneuve et La rose, Paris 1989.

23 - السامريون (عبرية: شَمريم، أي حراس [الشريعة])؛ وهم طائفة من بني إسرائيل. يرقى الخلاف بينهم وبين باقي الفرق اليهودية الأخرى إلى مرحلة ما بعد السبي البابلي؛ إذ يجزمون بصحة التوراة السامرية، التي بين أيديهم، واختلافها في مواضع كثيرة عن الحلة المتداولة بين خصومهم. وهم لا يقرون سوى بنبوة موسى وهارون ويوشع بن نون. وينكرون نبوة من جاء بعدهم. تقوم عقيدتهم على القول بوحدانية الله، ونبوة موسى، والإيمان بالأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس، وقدسية جبل جرزيم في نابلس. يقول ابن حزم معرفا بهم: "...فأما اليهود... السامرية ... يقولون إن مدينة القدس هي نابلس... ولا يعرفون حرمة لبيت المقدس، ولا يعظمونه؛ ولهم توراة غير التوراة التي بأيدي سائر اليهود؛ ويبطلون كل نبوة كانت في بني إسرائيل بعد موسى وبعد يوشع؛ فيكذبون بنبوة شمعون وداود وسليمان وإشعيا واليسع والياس وعاموص وحبقوق وزكريا وإرميا وغيرهم. ولا يقرون بالبعث البتة. وهم بالشام لا يستحلون الخروج عنها..." الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص. 98-99، المطبعة الأدبية، مصر 1317هـ.

24 - نشر أحمد حجازي السقا ترجمة أبي الحسن الصوري تحت عنوان: "التوراة السامرية، النص الكامل للتوراة السامرية باللغة العربية مع مقدمة تحليلية ودراسة مقارنة بين التوراة السامرية والعبرانية، ترجمة الكاهن السامري: أبو الحسن إسحاق الصوري"، دار الأنصار، مصر 1978.

كما هو الحال بالنسبة ليهودا بن قريش[25] في تعامله مع اللسان الأمازيغي، أو تعامل ابن سوسان مع العربية المحكية في بلاد المغرب وهو يترجم العهد القديم إلى العربية المغربية المحكية.

لقد حكمت جهود المترجم الربّي والقرائي، بداية من أواخر القرن التاسع الميلادي، وخلال ما يصطلح عليه بالفترة المتأخرة من العصر الكّاؤوني[26]، إكراهات التوجه الثقافي السائد، وفي مقدمتها نفي التجسيم وإثبات التنزيه في حقه تعالى، وبلورة تأويل للنص يتسق وتصور العدل بالمفهوم الكلامي المعتزلي. وقد شكل ذلك مهمة شاقة أدت إلى مراجعة شاملة لهذا النص، وتقديم ترجمات وتفاسير تنفض عنها ركام العصر التلمودي بكل ما ثوى فيه من أبعاد لاعقلية مغرقة في موروث الغنوص والفكر الشرقي القديم. ونفهم حين الاطلاع على ما أنجز من ترجمات عربية خلال هذا العصر طبيعة الخلفيات المعرفية التي أرقت بال المترجمين اليهود وهم يفسرون النص ويترجمونه لقراء متشبعين بفكر معاصريهم الكلامي. ونتبين من ثمة أيضا، وحين مقارنة ترجمات سعديا الفيومي أو ترجمات يافت بن علي مع الترجمات المعاصرة الآنفة الذكر، البون الشاسع بين منطلقات ذات خلفيات نصرانية واضحة المعالم، وخلفيات ذات مرجعيات كلامية مشبعة بالفكر المعتزلي وبثوابته العقدية الكبرى.

## من خصائص الترجمات القرائية والربّية للعهد القديم:

لم يكن مفهوم الترجمة البتة بالمفهوم المتجانس لدى التراجمة القرائين والربّيين على السواء، فقد ركز كل علَم تصدى للترجمة إلى العربية على جانب معين اعتبره أساسيا، بل وصدر عنه في عمله

---

25 - يهودا بن قريش: (القرن التاسع الميلادي)، نشأ بتاهرت، ثم انتقل إلى فاس، بعد تخريب الفاطميين لدولة بني رستم الخارجية. أرست رسالته إلى يهود فاس دعائم التوجه المقارن في الدراسات اللغوية العبرانية، وكذا في العلوم الدينية اليهودية بالمغرب والأندلس. "رسالة الربّي يهودا بن قريش إلى جماعة يهود جماعة فاس في الحض على تعليم الترجوم، والترغيب فيه، والتغبيط بفوائده، وذم الرفض به"، تحقيق شفيق حدادي؛ جامعة عبد المالك السعدي، تطوان (رسالة نيل دكتوراه في الآداب، 2001).

- J.J.Barges et D.B.Goldberg, Risalat Yehuda ben Quraych 'ila Jama'at Yahud Madinat Fas.Paris 1857.

وانظر الترجمة العبرية للكتاب، وكذا الدراسة المستفيضة التي أنجزها Katz حول هذه الرسالة، تل أبيب 1952.

- Joshua Blau: "A Grammar of Mediaeval Judaeo-Arabic", Jerusalem 1961

26 - العصر الكّاؤوني: نسبة إلى "الكّاؤون"، أي رئيس الطائفة اليهودية. ويمتد هذا العصر في يهودية العصر الوسيط من زمن اختتام تدوين التلمود (القرن السادس من الميلاد) إلى غاية سنة 1038م.

الترجمي. أيد يعقوب الخيرقساني (النصف الأول من القرن العاشر الميلادي) الاعتماد على سلطة النقل عن السابقين، ودعا يافث بن علي (النصف الثاني من القرن نفسه، العراق وفلسطين) إلى منح الأولية للترجمة اللفظية، والتأكيد على ظاهر النص حين نقله إلى العربية، بينما دعا يشوعا بن يهودا (القرن الحادي عشر، العراق) إلى إيلاء أهمية كبرى إلى اللغة المترجم إليها.

وعلى الرغم من هذه التمايزات الشخصية، يمكن التسليم بوجود مفهوم مشترك للترجمة من العبرية إلى العربية لدى الأعلام الذين تصدوا لنقل المتن العبري إلى العربية آن اشتداد الصراع بين علماء الكلام؛ إنه مفهوم تحدده جملة من معطيات ومؤشرات نتبينها من استقراء النصوص الكبرى التي عرض محرروها لقضايا الترجمة المرتبطة بنقل أسفار العهد العتيق إلى العربية، في عصر بدت فيه الحاجة ماسة للنهوض بهذه المهمة بغاية مواجهة إكراهات الحاضر الثقافي التي تحددت معالمها منذ القرن التاسع الميلادي.

نتبين بوضوح تام استعمال التراجمة القرائين اصطلاح "ترجمة" في أعمالهم، بينما ندر تداوله في أوساط أعلام الربّيين. فقد تجنب سعيد بن يوسف هذا المصطلح، واعتمد بدلا عنه مصطلح "تفسير" وهو ينقل النص إلى العربية. وانبنى التصور الربّي للترجمة لديه على اعتبارها سبيلا مستقلا للبحث عن معنى النص الديني. وشكل هذا الاختلاف مدار نقد القرائين لترجمات الربّيين التي حملت ميسم التفسير، إذ اعتبر المنتقدون ذلك باب شبهة تبعد المترجم المعتمد للتفسير عن النص، وتسقطه في إقحام ما يتنافى ومقول النص المترجم. يتأكد ذلك في قول يافث بن علي وهو يحرر مقدمة ترجمته وشرحه لسفر التكوين: "ولما كان عزمنا ترجمة ألفاظ هذا الكتاب، وتبليغ معانيه بحسب ما توجبه ألفاظه، لم نشتغل بما هو خارج عن غرضنا فندخلَ تحت ما دخل من المفترين، الذي حشا في تفسيره مذاهب الملحدة والثنوية والفلاسفة والسفسطائية؛ وأخذ يرد عليهم، وزين كتابه بها؛ نخرج فيما أنكره سيدنا داود عليه السلام بقوله "וְלֹא-הִלַּכְתִּי, בִּגְדֹלוֹת וּבְנִפְלָאוֹת מִמֶּנִּי." (يَارَبُّ لَمْ يَشْمَخْ قَلْبِي وَلاَ اسْتَعْلَتْ عَيْنَايَ وَلاَ حَفَلْتُ بِالْعَظَائِمِ وَمَا يَفُوقُ إِدْرَاكِي[27]). فأفسد التفسير، وادعى ما لا توجبه العبارة (...)"[28]. إنه خطاب موجه مباشرة لانتقاد منهج

27 - سفر المزامير، الإصحاح 131، الفاسوق 1.

28 - H. Ben Shammai, The Doctrines of Religious Thought of Abu Yusuf Ya'qub al-Qirqisani and Yefet ben Eli, 12-, (Hebrew University Ph.D. ", vol. II, Appendix 2, pp. 63 - 64. (بالعبرية)

الربّيين في الترجمة، ولمنهج الربّي سعيد بن يوسف الفيومي الذي عمد في ترجماته إلى إدراج جملة من آرائه حول خصوم اليهودية في عصره، وهو منهج رفض ازدواجيته أعلام القرائين، ورأوا فيه استمرارا للأخطاء الكبرى التي تضمنتها الترجمات الآرامية في العصر السابق.

واشترط القراؤون، وفي مقدمتهم داود بن أبراهام الفاسي، ببلاد المغرب، وجوب التمكن من اللغة العبرية قبل التصدي للترجمة. وأوجبوا ضرورة الإحاطة المسبقة بمعنى النص المترجم قبل نقله إلى اللغة المستقبلة. وقد أجمل الشرط المذكور داود الفاسي في مصنفه "جامع الألفاظ" بقوله: " ينبغي على كل من يتقدم إلى ذلك أن يكون بصيرا بلغة العبرانية، وحقيقة الأمور منها، والفاعل والمفعول، والمصادر وطرقها(..) ومعرفة التفريد والتكثير والتذكير والتأنيث، والإيناف والاستئناف، وما منه ظاهره أنف، ويثبت فيه مستأنف، وظاهره مستأنف وفيه أنف، ومعرفة الكلام الحقيقي والكلام المجازي، والفرق بين الأوامر للمأمور والطلب إليه، وبين الأمر بالكلام الخشن والتضريب، وبين الشيء المتعرف، وسبيل التحقيق من الاستفهام(..) وإنما قدمنا ذلك ليكون القاصد إلى وضع شيء من شرح كتب التنزيل، لا يقتحم على العبارة إلا بعد الوقوف على شروطها وتصريفها وعلل اختلاف ألحانها ونحوها والنطق بها"[29]. واقتحام العبارة مأخذ يتكرر لدى التراجمة القرائين في انتقادهم لأعمال خصومهم الربّيين، ولم يقتصر مأخذهم ذلك على معاصريهم، بل سحبوه أيضا على أسلاف الربّيين ممن نهض بالترجمة من العبرية إلى الآرامية. ومن ثمة، رفضوا بالجملة والتفصيل الترجمات العربية التي حررها الربّيون، بل أنكروا صحة ما اعتمد من الترجمات الآرامية التي أنجزت للتوراة قبل ذلك. وهو إنكار تتبدى تفاصيله في موقف اعتراضهم الشديد على ترجمة أونقلوس، وترجمة يوناتان[30]، واحتجاجهم الناقد المنبني على الاستقراء ضد أعمال المترجمين السابقين، وجزمهم بانعدام أهليتهم ولاصدقية ما ترجموه إلى اللسان الآرامي، مستدلين بالشاهد والمثال على عدم تمكن هؤلاء من العبرية.

---

29 - أنظر متن "جامع الألفاظ" لداود بن أبراهام الفاسي في نشرة سلمون ل. سكوس:

Solomon L. Skoss, Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible, Known as Kitab Jami al-Alfaz, of David ben Abraham, 2 vols. New Haven, 1936; New York, 1981 (vol. I, pp. 14 - 15).

30 - ترجوم أونقلوس، ويسمى أيضا بالترجوم البابلي؛ سفر يتضمن الترجمة الآرامية للأسفار الخمسة التوراتية. ويرجع زمن نقله للآرامية إلى القرن الثاني ق.م. أما ترجوم الأنبياء فيعرف بترجوم يوناتان بن عُزيئيل، وهو ذو نزعة تفسيرية واضحة. أضف إلى هذا الترجوم ترجوم المكتوبات. وقد أنجز هذين الأخيرين ببلاد فلسطين، وكلاهما متأخر زمنيا عن ترجوم أونقلوس.

ويسحب القراؤون بانتقادهم الترجمات الآرامية كل شرعية عن أعمال خصومهم الذين اعتمدوا هذه الحلل لترجمة المتن الديني إلى العربية، على غرار قسم كبير من ترجمات سعيد الفيومي. وفي انتقاد ترجمتي يوناتان وأونقلوس انتقاد لمرجعية أضحت مقدسة لدى اليهود، بل وتكاد تضارع في قدسيتها تلك النص العبري نفسه، كتب الخيرقساني مستهزئا من قناعات راكمها الجهل بالعبرية في هذا السياق: "وعظموا أمر תרגום (أي ترجوم) التوراة، ونحموه جدا حتى أنهم زعموا أن أونقلوس قاله من فم [الأنبياء] حجي وزكريا وملاخي، وأضافوه إلى توراة يَهْوه. وصاروا يتلونه معها آية آية، وفيه من المحالات ما لا يُخَيَّل(..) والعجيب أنهم يزعمون أن يوناتان بن عزئيل في طبقة موسى عليه السلام، وهو الذي ترجم أسفار الأنبياء، وله في ترجومه محالات كثيرة (..) من جهة اللفظ أو من جهة المعنى". ولذلك رأى القراؤون في ترجمات معاصريهم من الربّيين للتوراة اقتفاء لما سار عليه يوناتان وأونقلوس من التجرؤ على اقتحام عبارات النص دون امتلاك الأدوات المعرفية، وفي مقدمتها التمكن من العبرية.

وأضاف الخيرقساني شرط الإحاطة بالتقاليد الترجمية العربية المتوارثة بالسمع والرواية بعيدا عن الترجمات الآرامية، وهو شرط يدعو إلى التساؤل عن أي تقاليد يتحدث صاحب "الأنوار والمراقب" في سوقه بهذا الباب حديثا عن متون شفوية لنص عربي للتوراة نجهله كلية؟ نقرأ لديه بهذا الصدد: "ومثل ما قلنا في نقل السبت والتوراة وصور الحروف وترتيبها، كذلك نقول في ترجمة الكتّاب من لغة إلى لغة، فإن جُلّ ذلك وأكثره وقع نقلا وإجماعا من جميع الأمة ليس بينهم خلف في أن ויומר (ويومر) وقال، ויקח (ويقح) وأخذ، ויעש (ويعس) وصنع، ויתן (ويتن) وأعطى، אדני(أدوني)، الرب، وאלהים إلوهيم) الإله. وكل ما كان نظيرا لهذا في كثرة الاستعمال لو سألت من سألت منهم عن ترجمة شيء من ذلك لم تجد بينهم خلفا، ولا ينسب ذلك إلى أحد"[31]. ولا اختلاف في منظور الخيرقساني البتة بين رواة الترجمة العربية من القدماء، بل إن اتفاقهم على مقابلات الألفاظ والعبارات بين ما هو عبري وعربي مندرج في مستوى اتفاقهم على رواية

31 - أبو يوسف يعقوب الخيرقساني، " كتاب الأنوار والمراقب (ص.ص. 122-123)، أنظر نشرة ليون نيموي:

"Kitab al-Anwar wal-Maraqib; Code of Karaite law, by Ya'qub al-Qirqisani.(Second Quarter of the Tenth Century)", Edited by Leon Nemoy , New York, Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939 - 43.

النص العبري نفسه، وعلى ما تناقلوه بخصوص السبت، وما أجمعوا عليه من رأي حول صور الرسم نفسه.

وشيد بعض الدارسين المعاصرين بناء على قول الخيرقساني أعلاه، فرضية وجود تقاليد ترجمية عربية متوارثة بالسمع والرواية منذ القديم؛ إذ لا يعني عدم بلوغ هذه التقاليد الشفوية إلينا عدم وجودها، بل من المحتمل أن تكون قد شَكَّلت - في غالب الأحوال - أس كثير مما تم تدوينه في ترجمات لاحقة. وليس من الواضح - في حدود ما نتوفر عليه اليوم من معطيات - ما إذا كان جميع القرائين يؤيدون - على غرار الخيرقساني - التسليم بكون الترجمة العربية وليدة لتقليد متوارث تناقلته أجيال علماء اليهود بالسمع والرواية عبر العصور المختلفة؛ لكنهم مجمعون في المقابل، على رفض المرجعية الربّية، ورفض ما كان يبذله أعلامها من جهد لأجل نقل النص العبري والآرامي إلى العربية.

وقد كان تشكيك القرائين في التقليد الترجمي الآرامي والعربي لدى الربّيين نابعا بالأساس من إقحام أعلام هذا التقليد لمعطيات الـ"مِدْراش"[32]، وإدراجهم لها في الترجمة بغرض خلق انسجام بين النص الديني والفقه الربّي. من نماذج ذلك، طعنهم في تفسير سَعديّا الفيومي، واعتبارهم إياها إقحاما ودسا يفسد الطبيعة الحقيقية لنص الأخماس، بحكم التضمين المقصود لإرث التقليد الربّي في الترجمات، وإسقاط جملة من عناصر التلمود على التصور التوراتي، وتكييف المترجَم ليتسق وهذه المعطيات.

ودفع هذا الرفض بالقرائين إلى البحث عن نماذج ترجمية أخرى تصدرها الأخذ بنموذج الترجمة المعتمِد على النص العبري نفسه مباشرة، وطرح الأخذ بالترجمات الآرامية بالجملة والتفصيل. ومن المحتمل أن يكون القراؤون، في سعيهم إلى التميز المذهبي عن الربّيين، قد تبنوا نموذج ترجمة عربية للتوراة سابقة عن ترجمات سعديا كأساس وأرضية لما نهضوا به من ترجمات خاصة بهم؛ أسسوا عليها تفاسير مطابقة لمذهبهم. وهذا قول لا نملك دليلا دامغا يؤيده، لكن احتجاج الخيرقساني، في هذا الباب، ومطالبته بضرورة الاعتماد على الرواية والإجماع بين 'الأمة' يؤيد-لا محالة- القبول المبدئي بهذا الطرح.

---

32 - من الجذر "دَرش" الدال في العبرية على فعل الدرس والتفسير، ومنه "دَرْشان" أي شارح ومفسر. والمراد بالـ"مِدْراشيم" الشروح والتفاسير التي كتبها أحبار اليهود بعد جمع التلمود.

ولما كان القراؤون قد جعلوا شرط التمكن من اللغة أساس الفعل الترجمي، فإن الخيرقساني لم يحد عن ذلك أيضا، وبيّن أن ما يُختلف حوله من معتاص الفواسيق التوراتية لا يُحل إلا باعتماد النظر في اللغة، والأخذ بما أدلى به العارفون في الموضوع. يقول: "فأما الغريب من الألفاظ القليل الاستعمال، فإنه لا يعلمه إلا القليل منهم، والذي يترجمه منها فإنه إنما يترقى إليه من الاشتقاق، أو من مشاكلة المعنى، أو ينسب ما يقوله إلى قوم بأعيانهم مثل الأشكاژي والرملي وإبراهيم بن نوح وغيرهم، وذلك مثل בוקה ומבוקה، (خراب وخلاء)[33]، ومثل עבשו פררות (عفنت الحبوب)[34] وأسماء كثيرة من الطير والجواهر، وما شاكل ذلك من هذا الجنس، فلا يقال عنه نقل ولا إجماع، ولذلك وقع فيه الخلف"[35].

إن السلطة الرئيسة التي قبل بها القراؤون- في هذا السياق- هي اعتماد الكفاءة اللغوية كما يبين ذلك موقف الخيرقساني من سبل ترجمة معتاص الألفاظ في التوراة. وقد احتذى الموقف نفسه دانيال القوميسي (946-، طبرستان) الذي دعا إلى اعتماد مرجعية عربية معجمية لحل هذا المعتاص، ولم يتردد في اقتراح المقابلات العربية ذات الجذور المشتركة مع العبرية القديمة. ولم يحصر القراؤون شرط توفر العلم باللغة اللازم لفهم صعب الألفاظ والعبارات التوراتية في عَلَم بعينه، بل اعتبروا أن كل من توفرت لديه هذه المعرفة جاز له تفسير النص الديني والتصدي لترجمته.

ويجد هذا الموقف أساسا له في انبناء عقيدة القرائين نفسها على ضرورة اعتماد النظر العقلي في فهم النص الديني، واشتراطهم ضرورة تدرج الفرد المكَلَّف في تحصيل المعاني وتدبرها، وكذا ربطهم التكليف الشرعي بالنظر العقلي في إدراك دلالة النص، وربط ذلك بصحة الاعتقاد، ومن ثمة إجماعهم على مبدأ الحث على استعمال العقل الناظر المتدبر في أسس العقيدة الموسوية: "لا تعول على رأيي"، أو "لا تعتمد عليه تقليدا ومتابعة". وقد مثل ذلك اتجاها أكثر حرية دفع بتقبل التفاسير

---

33 - يحيل اللفظان المستشهد بهما على الفاسوق الحادي عشر من الإصحاح الثاني، سفر نحميا: " בּוּקָה וּמְבוּקָה, וּמְבֻלָּקָה; וְלֵב נָמֵס וּפַק בִּרְכַּיִם, וְחַלְחָלָה בְּכָל-מָתְנַיִם, וּפְנֵי כֻלָּם, קִבְּצוּ פָארוּר"، ("فَرَاغٌ وَخَلاَءٌ وَخَرَابٌ، وَقَلْبٌ ذَائِبٌ وَارْتِخَاءُ رُكَبٍ وَوَجَعٌ فِي كُلِّ حَقْوٍ. وَأَوْجُهُ جَمِيعِهِمْ تَجْمَعُ حُمْرَةً").

34 - تحيل العبارة المستشهد بها على الفاسوق السابع عشر من الإصحاح الأول، سفر يوئيل: ":עָבְשׁוּ פְרֻדוֹת, תַּחַת מֶגְרְפֹתֵיהֶם--נָשַׁמּוּ אֹצָרוֹת, נֶהֶרְסוּ מַמְּגֻרוֹת: כִּי הֹבִישׁ, דָּגָן"، ("عَفِنَتِ الْحُبُوبُ تَحْتَ مَدَرِهَا. خَلَتِ الأَهْرَاءُ. انْهَدَمَتِ الْمَخَازِنُ لأَنَّهُ قَدْ يَبِسَ الْقَمْحُ").

35 - أبو يوسف يعقوب الخيرقساني، "كتاب الأنوار والمراقب" (ص. ص.145-146).

المختلفة، ودعم درء التبعية للتصور الربّي، ومبدأ الرفض لركن الشريعة الشفوية الذي قامت عليه اليهودية الربّية.

كما أثر التوجه نفسه بطريق مباشر على تصور أعلام القرائين لفعل الترجمة، إذ أضحى التعدد سمة مترتبة عن هذا الحث على إعمال العقل والنظر. وهو أمر انتهى إلى التسليم، كما يؤكد ذلك يشوعا بن يهودا إلى الاعتراف "بإمكانية تباين ترجمات المترجمين للنص الواحد"، يقول في مقدمة شرحه للتوراة، واصفا إكراهات النقل من العبرية إلى العربية، ومنبها مخاطبه إلى إمكانية الاختلاف بين المترجمين: "واعلم أن من ينقل لغة إلى لغة إن لم يستعمل في بعض المواضع الزيادة أو النقصان، أو نقل المذكر بمؤنث، والمؤنث بمذكر، ولفظ الجمع بالواحد، وعكسه، إلى غير ذلك مما ستراه مثبتا عند وقوفك على ما في هذا التفسير من الترجمات، ربما جاء معناه منعجما ولفظه أعجميا في اللغة المنقول إليها (..) فلا تنكرن شيئا تراه كذلك. فقد كشفت لك عن الغرض به وإن بعد في ضابط اللغة العربية إنكار ما يجري في هذا المجرى؛ بل هو كالمحال في من اختص فيها بقدر من الفصاحة (..) ومما أذكره أن المترجمين قد يختلفون في الترجمة. فربما وقف على بعض ذلك من لم يقف على غيره، فيعيب ما يخالفه، أو يستبعده، أو ينكره لاستغرابه له. وعليه أن ينظر فيما يتبعه من المعنى؛ فإذا عرف مطابقته له استصوبه"[36].

ولم يكن التأكيد على الجهد الفردي بمعناه المعاصر الذي يزيل الحواجز جميعها في مقاربة النص الديني تفسيرا وترجمة؛ بل إن شرط المعرفة ودرجتها ظل المحدد الرئيس لركوب التعاطي مع النص، وعلى وجه الدقة المعرفة باللغة العبرية. وعلى الرغم من هذا الشرط المنبني على التضلع في اللغة، وما يتصل بها، فإن الحرية النسبية انتهت إلى القبول بأشكال مختلفة من الاجتهاد في البحث عن معاني النص. وهو ما شكل سمة أخرى ارتبطت بالقرائين تمثلت في هذا القبول بتعدد الروايات وقبول الاختلاف؛ قبول أسه شرط الكفاءة اللغوية. وقد نفى القبولُ بالتعدد القولَ بسلطة مرجعية واحدة، وأبْعد خيار الاعتداد بنص ترجمة معينة وتفضيلها على أخرى. وكان أن نتج عن ذلك شحذ متواصل للنقاش حول لغة العهد القديم، وحول تفسير نصوصه. ولم يكن لهذا النقاش أن يثمر إلا بفضل القبول باختلاف الفهم وتعدد الآراء. ومهرت هذه السمة من جهة

36 - يشوعا بن يهودا، مقدمة ترجمته لأخماس التوراة، نشرة مجموع مخطوطات فيركوفيتش، 3204 /I ،II، الورقة 4.

أخرى، حدود التعدد، وسقف الجهد الفردي. كما وضعت القواعد والأسس التي لزم مختلف التراجمة الخضوع لها.

ويكمن خلف شرط الكفاءة اللغوية والتضلع في لغة العهد القديم أهم خيط مركزي ناظم لمفهوم الترجمة لدى القرائين، تمثل بالأساس في مفهوم أكثر ارتباطا بظاهر النص، وفي العمل على التقيد، ما أمكن بحرفيته. ولم تكن هذه الحرفية تعني محاولة محاكاة بنيات أسلوب العبرية في النص المترجم وحسب، بقدر ما كان التقيد بها أثناء النقل إلى اللغة العربية مظهرا من مظاهر التعبير عن الهاجس التعليمي العميق لدى هؤلاء الأعلام. وهو ما جعلهم يعتبرون أن نجاح الترجمة مرهون بالتمكن من تقديم عرض صحيح للغة، ونقل أقرب إلى مطابقة نص المتن العبري.

وحدها الترجمة التي تربط نفسها بالنص المصدر، قادرة على إبلاغ وتوصيل بنيات اللغة العبرية بدقة إلى القارئ أو المستمع. والتقيد بالدقة المعجمية والنحوية والعرض النصي هو أفضل وسيلة - في منظور هؤلاء - لتحقيق ترجمة مرتبطة بحرفية النص وبظاهره؛ وهي تقي ضد أي ترجمة حرة لا تعتمد شروط الدقة في النقل. ويلزم ربط هذا التوجه بعقيدة القرائين التي ظل محركها الأساس العودة إلى النص المقدس، وجعله في مركز الاهتمام الرئيس، واعتبار العهد القديم المتن الأول الذي لا ترقى إلى قدسيته باقي النصوص الدينية اليهودية الأخرى. وهو ما كان يعارض التوجه العام لدى خصومهم في الملة، من الربّيين، الذين انصب اهتمامهم على التلمود والآداب المرتبطة به، وارتقت لديهم تعاليم المشنا والجمارا إلى درجة من التقديس، تكاد تماثل قدسية أسفار العهد القديم نفسها. فلا عجب أن يكون اهتمام القرائين بدراسة الأسس اللغوية لبنيات هذا المتن وإبلاغها مخبرا عن تصورهم وممارستهم للترجمة، وإثارتهم لبعد الحرفية، والاعتداد بظاهر النصوص ترجمة وتفسيرا.

لقد مكن التقدم بالدراسات اللغوية لدى أعلام القرائين في القدس، ولدى أعلام الغرب الإسلامي من مراكمة تجارب متقدمة، صقلها الاشتغال الموصول على بنيات النص الديني. فغدا الفهم الصحيح لعبرية النصوص واجبا شرعيا، بل أضحى حجر الزاوية في المعتقد وأساسا للتشريع. وكان ذلك يعني، بالنسبة لهم، ضرورة إقامة بنيان هذه العقيدة على أسس صلبة كما تجسد ذلك في البناء الاستعاري، الذي أورده إسحاق الفاسي في وصفه للترابط بين هذه المكونات في الدراسات التوراتية القرائية:

"(..) وإنما قدمنا ذلك ليكون القاصد إلى وضع شيء من شرح كتب التنزيل لا يقتحم على العبارة إلا بعد الوقوف على شروطها وتصريفها وعلل اختلاف ألحانها ونحوها والنطق بها. فإذا انحكمت صنعة القراءة بانت شبيهة بشيء محكم، وكانت الترجمة عليها شبيها ببناء متقن، لأن علم القراءة اسم للترجمة، وعلم الترجمة قاعدة للمعنى، وعلم المعاني وكأة [؟] للفقه وبقول الحكيم عليه السلام "الحكمة بنت بيتها، نحتت أعمدتها السبعة"[37]، وقال "لي المشورة والرأي"[38]. وإذ قد أتينا بذكر بعض الأصول، فنقصد ما وعدنا به من عبارة ألفاظ القرآن [كذا] وشرح معانيها بتوفيق الكريم جلت قدرته"[39].

فالعبرية، وفق تصور إسحاق الفاسي، مدماك البناء المحكم المتحدث عنه، ولا غنى عنها في جميع فروع العلم بالنص المقدس. إنها أساس القراءة، وعمود الترجمة، وبوابة المعاني والتفسير، وأرضية الفقه. إنها أيضا بناء مرتبط بعضه ببعض، وتماسك عناصره رهن بالتضلع في علوم اللغة نحوا وصرفا ومعجما. ففي ظل هذا الاحترام المتقيد بشروط التمكن من علوم اللغة، الذي تعكسه بأمانة أعمال النحويين والمعجميين من كبار أعلام القرائين في المشرق والغرب الإسلاميين، نظير أبي الفرج هرون، وداود بن أبراهام الفاسي، تندرج أعمال الترجمة والتفاسير المخصصة للنص المقدس، التي حررها يافت بن علي، وداود بن بوعَز (993-م. العراق)، ويشوعا بن يهودا، وعلي بن سليمان (فاس، أواخر القرن الحادي عشر الميلادي) وثلة من قرائين آخرين. وجميعها جهود تضافرت لتعزيز أرضية فعل الترجمة للنصوص المقدسة بناء على المرجعية العبرية دون سواها، وإزاحة المرجعيتين اليونانية والآرامية، وتخليص المترجم من إسار التقليد الربّي العتيق.

ونحن نعاين احتذاء هذا المنهج المعتمد للعربية، المقارن للسان العبراني بالعربي والسرياني، بل وبلغات أخرى (الإفريقي، أو الأمازيغي) لدى دعاة تجديد العبرانية وآدابها وعلومها[40] في هذا

37 - سفر الأمثال لإصحاح، الفاسوق 1.

38 - المصدر نفسه، الإصحاح 8، الفاسوق1.

39 - داود بن أبراهام الفاسي، "جامع الألفاظ" (نشرة سلمون ل. سكّوس)، (ص. ص. 14-15).

40 - يهودا بن قريش: "رسالة الربّي يهودا بن قريش إلى جماعة يهود جماعة فاس في الحض على تعليم الترجوم، والترغيب فيه، والتغبيط بفوائده، وذم الرفض به"؛ تحقيق شفيق حدادي، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان (رسالة نيل دكتوراه في الآداب؛ 2001).

- وانظر بهذا الصدد أيضا دراسة يحيى يوس برجيس في:

العصر، ولدى التراجمة العبرانيين قرائين وربّيين على السواء. ولم يكن ذلك بالأمر الهين، بحكم اضطرار المنافحين عن هذا التوجه إلى تحمل انتقادات خصومهم الرافضين استعمال لغات الأغيار في تناول النص العبري والآرامي. ولذلك طفحت مقدمات معظم الحلل الترجمية للعهد العتيق وتفاسيره بنزعة سجالية واضحة عكست الاختلاف حول الدفاع عن العبرانية بلغة الأغيار وعلومهم. جاء في كتّاب "ظهور الأنوار وانكشاف الأسرار"، مصنف تناول فيه يوسف بن يهودا بن عقنين (فاس – 1220م.) شرحَ سفر "نشيد الإنشاد"، مرفقا بالترجمة العربية: "ولعل طاعنا يطعن ممن هو ضعيف العلم، رديء التمييز، قليل المعرفة، وينقد في ما أتينا به في شرح هذا الكتّاب من أقوال الفلاسفة، ومن اللغة العربية، والأبيات الشعرية؛ ويتقشف من هذا؛ ويتحرى عنه (..) فليعلم الجاهل، والمرائي الغافل أن الحكماء ז"ל (ذكراهم مباركة) قد تقدموا لهذا المعنى (..) وأما ربينا حاي كاؤون ז"ל (ذكراه مباركة)، فقد وجدناه في كتّابه الذي سماه 'الحاوي' يستشهد بكلام العرب (..) ويستشهد أيضا بالقرآن والحديث، وربّينا سعديّا طيب الله ذكراه، من قبله، في تفسيره باللغة العربية"[41].

وندرك مما سلف، أن عملية ترجمة العهد العتيق إلى العربية خضعت لفعلين: فعل الفهم والنقل إلى اللغة المستقبلة، وفعل اللجوء إلى خارج النص لتفسير وتعضيد ما يُثبت في هذه الترجمة؛ إذ ظل هاجس الانتقال من حرفية النقل الشكلي، واللجوء إلى نصوص أخرى من خارج النص محكوما بحرص عميق على إرفاق نتاج الترجمة بأكبر قدر من العناصر الشكلية التي كان المترجمون يرونها في النص الأصل. ولذلك أرفق سعديّا، في المشرق، ترجمات الفواسيق بلوائح العناصر المتضمنة لعلائق الشكل ونظامه في النص العبراني. وشكلت المداخل اللغوية المقاربة لما هو عبراني بما هو عربي وآرامي حجر الزاوية في هذه اللوائح. ونلحظ بسبب من ذلك خضوع التفسير لدى معظم التراجمة إلى التحليل الشكلي المقارن للغة. وهو ما يدل على وعيهم بشبه استحالة الترجمة، بل وصعوبة التفسير أيضا.

يفيد ما تقدم أن سبل ترجمة العهد العتيق قامت، بالأساس، على نقل العناصر اللغوية من

---

"רסאלה אלחכימם אלבארע אלפהים רבי יהודה בן קריש אלי יהוד פאס פי תחריצהם עלי תעלים אלתרגום . ."، (رسالة الحكيم البارع الفهيم ربي يهودا بن قريش إلى يهود فاس في تحريضهم على تعليم الترجوم..)، باريس 1857.

41 - يوسف بن يهودا بن عقنين: "ظهور الأنوار وانكشاف الأسرار"، ("צ׳הור אלאנואר ואנכשאף אלאסראר דל רבי יוסף בן יהודה בן עקנין ")، تحقيق شلومو هالقين، القدسMCMLXIV (ص.490).

النص الأصلي العبري إلى العربية، وكذا على التزام منفذيها بخيار احترام الشكل الأصلي لهذا النص، أو على الأقل ترتيب ترجماتهم بأقل قدر ممكن من التغيير. ولذلك يدهش الناظر في نماذج من ترجمة النص الديني إلى العربية من هذا الحرص، الذي كان يحتفل بترتيب الكلمات على نحو يتجنب فيه الناقل هدم النص. وتفيد المقارنة بين المداخل اللغوية في العربية والعبرانية والآرامية، التي تم إرفاق الترجمات بها، أن المترجم كان يعيد كتابة النص، بواسطة كلمات أخرى، وبترتيب داخلي يتسق وترتيب العالم الثقافي الذي ينتمي إليه واضع التفسير ومتلقي أو قارئ هذا التفسير في آن واحد.

وهذا نهج محتذى أضحى معتمدا لدى أعلام الفكر اليهودي منذ أن تحولت العبرية إلى لغة قدْس وحْسب، إذ درج أثناء ترتيل النصوص المقدسة في لغتها الأصلية داخل الكنيس على الترجمة الشفهية عبارةً عبارةً من العبرية إلى الآرامية، ثم من العبرية إلى العربية في زمن لاحق. ولذلك يمكن القول إن الترجمات، التي بين أيدينا، كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك، هي جُماع هذا التاريخ الطويل من الترجمات الشفهية. فقد عمد جل المترجمين أثناء نقلهم للنص إلى تفسير اللفظ باللفظ، والعبارة بالعبارة. وهم كانوا ينتقلون بذلك من ثقافة إلى أخرى، ويعملون على إرفاق ذلك بتحيين نظام يجهله المتلقي، ونقلِ النص من نظامٍ فَقَد خاصية التواصل إلى نظام لغوي يألفه هذا المتلقي، ويتواصل من خلاله. ولذلك احتلت الأنظمة اللغوية الصدارة في هذه الجهود، وأصبحت العربية أداة لفهم المعاني في النص الديني العبراني، سواء العهد العتيق أو ترجومه الآرامي، كما هو الحال بالنسبة لأعلام اليهودية الربّية؛ فالملاحظات الحصيفة، التي ذيل بها سعيد الفيومي كل الفواسيق، التي نقلها إلى العربية، مكنت من إعادة النظر في تفسير النصوص المركزية في العقيدة الموسوية وتأويلها. يمكن الرجوع من أجل فهم ذلك إلى مصنف "الأمانات والاعتقادات"[42] لمعاينة تفاصيل تأويل المتشابه من الفواسيق، ورده إلى المحكم...وكان بدهيا أن يتبوأ درس اللغة المقارن المحتج بعلوم العربية، في هذا السياق، حيزا كبيرا في هذا الرد[43]. عبّر عن ذلك، في العصر

42 - Saadya De Fayyoum, Sefer Yesira ou livre de la Création par Saadya De Fayyoum . Publié et traduit par Mayer Lambert, Paris 1891.

- George Vajda, Etudes sur Saadia, dans Revue des études juives CIX, 1948.

43 - لا يجب أن يعزب عن الذهن تضلع الفيومي في علوم اللغة، فهو أحد المؤسسين الحقيقيين لقواعد الـ" دِقْدوق " أي علم النحو العبري، وكتابه الـ"إكرون" (القدس 1968) شاهد على ريادة فتقت مسلك الإفادة من علوم العربية، وفي مقدمتها علم

نفسه، بالغرب الإسلامي، يهودا بن قريش، السالف الذكر، حين جاهر بضرورة التمكن من العربية والعبرانية والسريانية قبل التصدي لمهمة الترجمة ومهمتي التفسير والتأويل؛ يقول: " فأعوذ بالله من العمى والجهل والتقحم في الكبائر بضعف حدود اللغة، وزوائدها ونواقصها، ومحكمها ومتشابهها، وترك السبيل الأقرب، والتسلق إلى السبيل الأبعد، والدخول في ضلال السبيل، ونقض الأصل الصحيح من البيان، وترقيعه بضده من البناء الواهي والأساس الضعيف، ومقابلة الشيء بضده والحقيقي بخلافه... فمن استغنى بالحقائق، صحت له الدقائق. ومن تقحم في المضايق تخبط في الدقائق، وقال من التأويل ما ليس بلائق، وكان له الجهل عن الصواب عائق. والمغفل من غير الفهماء يحسبهم في أقوالهم حكماء، وفي إغرابهم للتأويل علماء. وليس يريد أنهم يتيهون في العمى كالسكران في ليلة ظلماء"[44].

وبناء عليه، تستحيل المعرفة بالنص العبراني، في ظل التصور الربّي، من دون فهم عميق للعربية والسريانية؛ ولذلك كتب ابن قريش نفسه في رسالته إلى يهود فاس قائلا: "فافهم تخاريج المعاني كيف صح بصحيح النظائر المعروفة لا بالنظائر المذكورة البشعة عند أهل الذوق والفهم بأبواب اللفظ وخارج اللغات على وجوب حقائقها (..)"[45].

وبالعودة إلى مخطوطات المصنفات القرائية نجدها تعكس الصلة الوطيدة، في تصور هؤلاء الأعلام، بين مستوى القراءة ومستوى الترجمة والتفسير؛ فهم لم ينفكوا يحرصون آن التحرير على وضع النص العبري بجانب النص العربي. وقد يتدرج الناسخ في كتابة سطر من النص العبري، ويُعقبه بسطر ثان أسفله يتضمن الترجمة العربية، وبوجه خاص في النسخ الموجهة للاستعمال الخاص، بالإضافة إلى تضمين المخطوط المشتمل على النص العبري ترجمته العربية وكذا التفسير المناسب له. وجدير بالانتباه، في هذا السياق، رفض القرائين التصورَ الربّي الذي يحظر كتابة الترجمة العربية بالحرف العربي، واعتماد الحرف العبري بديلا عن ذلك؛ إذ لم يتردد القراؤون في كتابة

---

النحو. وهو النهج الذي سار عليه، في زمن لاحق، جل علماء اللغة العبرية من يهود الغرب الإسلامي، سواء ببلاد المغرب أم بلاد الأندلس، وفي مقدمتهم مروان بن جناح صاحب " اللمع"، " وكتاب المستلحق"... انظر: د. أحمد شحلان: "ابن رشد والفكر العبري الوسيط"، (ص.ص.-121 134) .

- George Vajda, Etudes sur Saadia, dans Revue des études juives, CIX. 1948.

44 - "رسالة الربّي يهودا بن قريش إلى جماعة يهود جماعة فاس"؛ مادة القاف؛ الجزء الثاني من الرسالة، مدخل " قلوس".

45 - المصدر نفسه.

ترجماتهم وتفاسيرهم بالحرف العربي مباشرة. ولم يجدوا في ذلك أدنى مس بقدسية النص المترجَم، أو بقدسية الحرف العبري نفسه. ويمكن القول إن اعتماد النسخ العربية للنص، وكذا اعتماد تلاوة نصوص الشعائر بها في البيع مثل، موقفا أكثر تحررا، وأخفى، في ذات الوقت، بعض التذبذب من التقليد الماسوراتي المتوارث.

لقد أسهمت تربية الناشئة في إطار من التعددية اللغوية في إدراك متزايد للعلاقات بين اللغات، وفهم آليات اشتغالها. فلما كانت العربية المحكية هي اللغة الأم لليهود في بلاد المشرق والمغرب، مع خصوصيات بعض المناطق الفارسية، في مناطق التماس مع بلاد إيران، وخصوصيات الأمازيغية في الغرب الإسلامي، فقد كانت هذه اللغة الأم وسيلة تعليمية لتلقين العبرية والآرامية، وتمكين المتعلمين من بلوغ، ليس فقط استظهار النصوص التوراتية بهاتين اللغتين، ولكن أيضا فهمها وتمثلها، باعتماد عمليات ذهنية قاعدتها العربية المحكية الأم، والعربية الفصحى، التي كانت تلقن أيضا للناشئة باعتبارها أداة للترقي الاجتماعي[46]. وكان بديهيا أن يقود هذا التعدد أجيالا من يهود العالم الإسلامي إلى الاهتمام بهذه اللغات والمقارنة بينها. وهو ما نلمسه بوضوح تام في ترجماتهم، وفي تفاسيرهم، وفي دراساتهم اللغوية[47]. ولما كانت العبرية والعربية والآرامية لغات متشابهة أصواتيا وصرفيا وتركيبيا ومعجميا فقد خلق ذلك وضعية لغوية خاصة سنحت للمستعملين لها من إدراك مواضع التشابه والاختلاف بينها، ومكنهم من إدراك الوحدة القائمة بين هذه اللغات.

وولدت هذه الوضعية اللغوية الفريدة، اتجاها قويا نحو اعتماد المقابل الترجمي المشترك بين هذه اللغات، وحرصا موصولا على محاكاة الأساليب التوراتية بالأساليب الأقرب إليها في العربيتين الفصحى والمحكية على السواء. وهو ما يوضح الاعتماد المكثف على المقابلات التركيبية والمعجمية بين اللغات الثلاث، التي كانت لدى هؤلاء التراجمة لغات محصلة ترقى إلى درجة اكتساب الملكة اللغوية.

يضاف إلى ما سلف ارتباط التعليم نفسه بالترجمة الحرفية لكل فاسوق على حدة، وسعي القائمين على التنشئة إلى تثبيت ذلك في ذاكرة المتعلمين. وكان بدَهيا أن ييسر ذلك على المترجمين النهل من الكنز اللغوي العبري والعربي والآرامي آن تصديهم للنهوض بالنقل إلى اللغة العربية.

---

46 - Haïm Zafrani, Pédagogie juive en Terre d'Islamɔ, Paris, 1969, chap. I.

47 - أنظر متن "اللمع" للوليد ابن جناح، تحقيق الباحث م. المامون المريني، رسالة دكتوراه الدولة، نص مرقون، جامعة الحسن الثاني، عين الشق، الدار البيضاء، 2001.

وشكل ميسم التعدد المذكور، وكذا طبيعة برامج التعليم في الـ"حِدر"، أي الكُتّاب، والـ"يشيبا"، أي معاهد تحصيل العلوم الشرعية، أرضيةً مشتركة بين يهود المجتمعات الإسلامية جميعا، على اختلاف مذاهبهم، ومهرت بطابعها أعمالهم جميعا. بيد أننا نتبين لدى مترجمين ومفسرين ربّيين، وفي مقدمتهم سعديا كاؤون، حرصا متناميا على انتحاء سمت اعتماد لغة يهودية عربية معيار مشتركة، سمتها التوسط بين العربية المحكية والعربية الفصحى. دفعهم إلى ذلك هاجس التواصل مع جموع المتدينين، ووصلهم بالنص المقدس المكتوب والشفوي منه على السواء.

وإذا كان القراؤون في ترجماتهم قد اعتمدوا الحفاظ على ما تلقوه من روايات ترجمية في مسارهم التعليمي، وعملوا على توظيفها في أعمالهم، فإنهم سعوا، لاحقا، خلال القرن الحادي عشر الميلادي، إلى إعادة كتابة ترجماتهم، وتنقيح المعتمد منها موازاة مع درجة تقدم دراساتهم للعهد العتيق وتعمقها، ولكن دون التضحية أبدا بشرط الارتباط بظاهر النص وحرفيته. ونحن نعثر على التمسك نفسه بطابع الحرفية في الترجمات السامرية القديمة أيضا، نظير ترجمة أبي الحسن إسحاق الصوري. وهذا تمسك لا يدرك إلا في ظل ما أوردناه آنفا. وقد شد ميسم الحرفية المذكور انتباه الباحث أحمد حجازي السقا، حين تصدى لنشر الترجمة السامرية، فكتب معلقا حول ذلك بالقول: "ولما اطلعت عليها وجدت المترجم السامري، أبو الحسن إسحاق الصوري قد ترجم ترجمة عربية قديمة على لغة" ظلموني الناس"، أو أكلوني البراغيث"؛ ولم يحسن الربط بين الجمل؛ ولم يراع قواعد اللغة العربية في أواخر الكلمات أحيانا؛ ولم يضع أرقاما للآيات؛ ولم يضع فاصلا بين الجمل كما وضع البروتستانت في طبعتهم؛ ولم يقسمها إلى إصحاحات. لقد كان هدفه نقل اللفظ العبراني إلى لفظ عربي"[48].

وأبانت المخطوطات المكتشفة في "جنيزة القاهرة" بالدلائل النصية عن الصلة الوثيقة بين ترجمات العهد العتيق لدى القرائين والربّيين والسامريين، والترجمات القديمة السابقة التي اعتمدوها. ومن الأهمية بمكان ما كشفت عنه المقارنة، في هذا الباب، من مشترك معتمد في الترجمات اللاحقة الموظفة لموروث ترجمي يُجهل كل شيء عنه.

48 - أحمد حجازي السقا، "التوراة السامرية، النص الكامل للتوراة السامرية باللغة العربية مع مقدمة تحليلية ودراسة مقارنة بين التوراة السامرية والعبرانية..."، ترجمة الكاهن السامري: أبو الحسن إسحاق الصوري"، ( ص. 29).

من نماذج ذلك مخطوط المجموع TS ar 538، المتضمن لترجمة عتيقة بالرسم العبري لسفر الأمثال؛ فقد تمكن يهوشوع بلاو من إثبات قدَم هذه الترجمة، وكونها سابقة على ما نهض به سعديّا في ترجمته وتفسيره لهذا السفر[49]. وأفلح بلاو، في الآن نفسه، من تبيين أوجه التشابه بين ما ورد في المخطوط المذكور وترجمة سعديّا، ما قاده إلى الجزم باستثمار الفيّومي لمواد ترجمية سابقة في أعماله وتفاسيره. وشمل هذا التوظيف استعمال الجذور العربية والعبرية المشتركة في الترجمة، وجملة من تعابير تتردد في الترجمتين المقارن بينهما[50]. كما انتهت أعمال تحليلية مقارنة أخرى للمخطوط ذاته إلى إثبات اعتماد القرائين الشبكة المعجمية الواردة في هذه الروايات الترجمية القديمة بدرجة أكبر وأوضح من نظرائهم الربّانين، ومن ترجمة سعديّا على وجه الدقة والتحديد. وعلاوة على ذلك، تؤكد هذه السمة التوجه البيّن لدى القرائين نحو اعتماد أساليب قوامها معجم وأساليب محاكية للنص، أسها المشترك السامي العبري والعربي والآرامي؛ نلاحظ ذلك على مستويات عدة:

تمت ترجمة الرابط العبري التوراتي إتْ (את) الدالة على المفعولية، وتمت ترجمة فعل الكينونة يِشْ (יש) بمقابله العربي أَيْسَ، واستعملت مشتقاته وفي مقدمتها الفعل أَيس، واسم المفعول الفاعل المُؤَيّس في ترجمات وتفاسير كل من يافت بن علي وإسحاق الفاسي. وهو استعمال لا نعثر على أدنى أثر له في ترجمة سعديّا.

أضف إلى ذلك خصائص أخرى وسمت الترجمة في مخطوط الجنيزة، وأكدتها ترجمات القرائين، في مقدمتها اعتماد ترجمة اللفظ العبري التوراتي بمرادف عربي أو مرادفين، بل حتى مرادفات ثلاث معطوف بعضها على الآخر بواو العطف في بعض الأحيان. ويدل نهج سبيل الترجمة بمرادفات عدة الحرص الكبير على إبلاغ الدلالة باعتماد المقابل العربي المتداول إلى جانب المرادف الأقل شيوعا في اللغة العربية. ومن ذلك أيضا تضمين نص الترجمة إضافات بجانب المرادف اللفظي أو المقابل العبري، ما يجعل هذه الترجمة أقرب إلى التفسير المقرب للدلالة من أفهام المتلقين. وتدنو ترجمات يشوعا بن يهودا، في هذا السياق، من نموذج الترجمة الوارد في مخطوط

49 - J. Blau, Some New Sources for the Study of the Text and Language of Saadya's Translation of the Pentateuch into Judaeo Arabic, in Geniza Research after Ninety Years, The Case of Judaeo Arabic, Cambridge 1992, (p. 5 - 13).

50 - المصدر نفسه.

الجنيزة الآنف الذكر على مستوى اعتماد تضمين النص جملة من إضافات معضدة للدلالة.

ويمكن القول إن هذه المحددات المعجمية والتركيبية والنصية ميزت مجموع الترجمات التي استقرت مع القرائين في تباين واضح مع ترجمات سعديّا. ويؤكد مخطوط الجنيزة أيضا وجود الميزات نفسها بشكل جنيني في الترجمات العربية القديمة للتوراة المتداولة قبل القرن العاشر الميلادي. ويعكس ذلك بجلاء بعضا من خصائص الأرضية المرجعية للترجمة الشفوية من العبرية إلى العربية. كما أبان فحص مخطوطات أخرى في الجنيزة وجود ترجمات من هذا القبيل نحا محرروها سبيل محاكاة من مستوى أعلى لمعجم وتركيب المصدر المترجَم، وإدراج إضافات وإبدالات كثيرة فيه لإضاءة النص بغاية تقريبه من ذهن المتلقي. وهو ما يعضد الرأي حول زخم تداول ترجمات شفوية سابقة عن جهود سعديّا، ويكشف، في الآن نفسه، عن بعض مصادر الرواية الشفوية المتوارثة بين الطوائف اليهودية التي شكلت قاعدة لجهود القرائين.

وبحثا عن مصادر أخرى قريبة من بنيات الترجمة القرّائية يمكن التفكير أيضا في الترجمات التي نهض بها، في العصر الوسيط، علماء النصارى والسامريين، الذين نشطوا في المضمار نفسه بالشرق وببلاد فلسطين. فالمتن الواسع من الترجمات النصرانية للعهد العتيق، الذي شكل النص الترجمي السرياني والإغريقي مرجعيته الكبرى، لما تخضع بعد لأي دراسة تحليلية لبنياتها، وإن كانت إلماعات عدة في دراسات متفرقة تؤكد ملمح الترجمة الحرفية في بعضها. وهي تمكن بذلك المشتغلَ في المجال من مقارنتها بمنهج القرائين، لاسيما وأن معتمد بعضها الرواية الشفوية للترجمات العربية، التي كانت متداولة قبل القرن العاشر.

ومعروف لدى الدارسين، اليوم خصائص الترجمة السامرية للأخماس المنسوبة إلى أبي الحسن الصُّوري المنجزة خلال القرن الحادي عشر الميلادي. فقد أوضح حسيب شهادي خصائص الالتزام بظاهر النص ومسلك الحرفية المعتمد في هذه الترجمة. واعتبرها الدارس المذكور من أهم السمات التي تميز ترجمة السامري عن تفاسير سعديّا الترجمية"[51]. من شواهد ذلك المستوى التركيبي الذي تم إخضاع العربية فيه لمحاكاة الأساليب العبرية، واحترام ألفاظ القول العبرية، وقواعد العدد

51 - Haseeb Shehadeh, The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch: Prolegomena to a Critical Edition, Jerusalem, Hebrew University, 1977 (vol. I, p. 236 - 244).

والمعدود والجنس، واعتماد ترجمة اسم الفعل العبري بما يقابله من مصدر في العربية[52]. وعلى الرغم مما توحي به هذه التماثلات مع الترجمات القرائية من تأثير متبادل بين القرائين والسامريين، فإن ترجيح الرأي القائل باعتماد الطرفين معا لمصدر الروايات الشفوية المتداول قديما يبدو أكثر موضوعية.

ويعكس هذان المصدران، المتمثلان في الترجمة النصرانية ومصادر الجنيزة، انبناء المقاربة الترجمية فيهما على ما طرحه سعديّا جانبا، وعلى ما عزف عنه آن ترجمته المؤسسة على مقاربة تنأى عن كل طابع حرفي مباشر. وسيكون من المهم البحث في تقنيات سعديّا، وعدم الاكتفاء برد ذلك إلى اعتماده الترجمة الآرامية، والبحث، من ثمة، عن مصادر أخرى من أنماط ترجمية يهودية وغير يهودية من الممكن أنها كانت مألوفة لديه.

ومن المؤكد أن هذه الترجمات التي حجبها النسيان تثير، في جوهرها، معضلة كثير من الروايات اليهودية التي تم تهميشها، ولم توثق، ولم ترد عنها شواهد دالة. ولم يتم حفظ شذرات من بعضها سوى في أعمال بعض الفرق والمجموعات غير اليهودية، أو في بعض ما تم الكشف عنه، أو مما لا يزال ثاويا في الجنيزات المختلفة.

إنه استنتاج يدفع باتجاه مزيد من الدرس الفاحص، واعتماد ليس فقط مقاربة سانكرونية للكتابات القرائية ونظيراتها النصرانية والسامرية ببلاد فلسطين وحسب، بل يتطلب النهوض بفحص دياكروني يعمل على مسح عام لمختلف التأثيرات، التي تلقتها هذه الترجمات على مدى قرون. ويلزم الأخذ، في هذا السياق، بعين الاعتبار لمظهرين عامين أثناء البحث:

يتعلق المظهر الأول باتجاه الترجمة الحرفية، الذي نجده معتمدا بشدة في الحلل الترجمية الفلسطينية، وفي بعض الترجمات الإغريقية القديمة، وبوجه خاص منها ترجمة آقيلا. ويمكن أن يعزى هذا التوجه نحو الترجمة الحرفية إلى الحرص على نقل المتن العبري لمتلقين في زمن كفت فيه العبرية عن التداول، وانتشر العجز عن فهمها بسهولة ويسر، مما أكره اليهود على نقل حرفي للكتاب

52 - Haseeb Shehadeh, The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch; Edited from the Manuscripts with an Introductory, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1989, (Samaritan studies). (p. 506).

المقدس إلى لسان متلقيهم، إغريقيا أولا ثم آراميا، ثم عربيا في أزمنة لاحقة؛ وهو ما عزز من انتشار الترجمة الحرفية، وساعد على ترسيخ هذا المنهج في وعي جمهور المتلقين.

ويتعلق المظهر الثاني لما هو دياكروني، في هذا الباب، بالانشقاق بين مركزي العالم اليهودي المتمثلين في مركز فلسطين ومركز بلاد بابل، ثم تحول مركز الثقل الثقافي إلى الغرب الإسلامي في القرن الحادي عشر الميلادي، وصراع هذه المراكز جميعها من أجل الهيمنة على الطوائف اليهودية. فقد افلح أعلام مركز بابل في التوفيق بين الروايات المختلفة وتوحيد شتاتها، بينما حافظ أعلام بلاد فلسطين على الروايات المختلفة الموروثة، وقبلوا بتعددها، منتهجين اعتماد الترجمة الحرفية، والاعتداد بظاهر النص على غرار توجهات التقاليد الترجمية الموروثة؛ في حين تلقف أعلام الغرب الإسلامي هذه التقاليد الترجمية، وتمكنوا من جعلها بوابة للدراسات اللغوية، التي هيأت بعث اللغة العبرية من سبات كانت الآرامية قد أجبرتها على الخلود إليه قرونا عدة. وأفلح اقتراض علوم اللغة العربية في ترسيخ فورة هذه الدراسات، التي تحددت معالمها الكبرى في أعمال حيوج أبو زكريا الفاسي[53] والوليد بن جناح[54]، وغيرهما من أعلام يهود الغرب الإسلامي وأرباضه النصرانية[55].

## منحى الترجمة في الغرب الإسلامي

تجب الإشارة، في هذا السياق، إلى إسهام يهود طوائف الغرب الإسلامي، منذ زمن مبكر، في جهود القرائين والربّيين الترجمية، إذ تصدت ثلة من أعلامهم لبناء مفاتيح الترجمة، من خلال العمل

---

53 - حيوج أبو زكريا الفاسي: ولد بفاس عام 940م. ونشأ بها، ثم انتقل إلى قرطبة. ويعتبر الفاسي أحد مؤسسي النحو العبراني؛ إذ ألف كتاب "الأفعال ذوات حروف اللين"، و"كتاب ذوات المثلين".

54 - ولد أبو الوليد مروان بن جناح في قرطبة حوالي 990 م. وتوفي بسرقسطة سنة 1050 . ويعتبر من أهم علماء اللغة العبرية، وأحد أكبر المنظرين لها. حرر معظم مؤلفاته بالعربية، عدا كتاب التلخيص. نذكر من أهم مصنفاته: "كتاب المستلحق"، الذي انتقد فيه الآراء اللغوية ليهودا بن داود حيوج حول الأفعال ذوات حروف اللين وذوات المثلين، وكتاب "التقريب والتسهيل"، الذي أدرج فيه شروحا لكتابات حيوج أيضا، "وكتاب التسوية" الذي ضمنه ابن جناح ردودا على انتقادات خصومه له بخصوص بعض آرائه اللغوية، وفي مقدمة هؤلاء الخصوم ابن النغريلا. أضف إلى هذه المصنفات" كتاب التنبيه"، ويضم تحليلا لجملة من قضايا اللغة العبرية. ويعتبر "كتاب التنقيح"، و"كتاب اللمع" من أهم ما كتب ابن جناح. وقد استلهم فيهما مكتسبات النحو العربي، وعلوم العربية، بوجه عام، مستعينا بهما في تناوله لنحو اللغة العبرية. أنظر الدراسة الأكاديمية المفصلة لهذه الأعمال، وكذا التحقيق الكامل لمتن كتاب "اللمع" في أطروحة د.م. مامون المريني، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ( دكتوراه دولة، نص مرقون).

55 - أحمد شحلان: "ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر اليهودي"، الطبعة الأولى، مراكش 1999، الجزء الأول.

على تأليف معاجم ثلاثية اللغات، عربية وعبرية وآرامية، شكلت أرضية صلبة لكل ترجمة وتفسير للعهد القديم؛ من ذلك على وجه التحديد معجم "جامع الألفاظ " للربّي إسحاق الفاسي، ورسالة يهودا بن قريش إلى يهود فاس الخ... لا يجب أن نهمل، في هذا السياق، صدى الصراع بين تيار القرائين والربّيين في هذه الفضاءات من الغرب الإسلامي، منذ أن دشن فاتحة هذا الصراع عَنان القرّاء زمن الخليفة أبي جعفر المنصور. إنه صراع أجبر الربّيين على العمل بكل ما أوتوا من قوة وعزم لأجل الحد من انتشار المذهب القرائي في بلاد المغرب. وبرزت الترجمة سلاحا فعالا في استراتيجية الأحبار الربّيين، تمثلت في دعوة أعلامهم إلى العودة للنص الآرامي، واعتماده جنبا إلى جنب مع الترجمة العربية بالإضافة إلى النص العبري.

شاهدُ السعي نحو درء خطر القرائين "رسالة الربّي يهودا بن قريش إلى جماعة يهود فاس في الحض على تعليم الترجوم، والترغيب فيه، والتغبيط بفوائده وذم الرفض به"، رسالة تربو على ثلاثمائة صفحة؛ تتبع محررها ألفاظ التوراة وعباراتها، واضعا مقابلاتهما الآرامية والعربية في آن واحد، ومبينا الصلة بين المواد والجذور اللغوية المشتركة بينها؛ بل ومنبها، في غير ما موضع، إلى الصلات المعجمية الخفية بين ما هو عربي وعبري وآرامي وأمازيغي، وموسعا مقارناته، في بعض الأحيان، لتشمل ما ورد في الأخماس من مواد أعجمية أيضا. نقرأ في صدر رسالته الموجهة إلى يهود طائفة فاس في أواخر القرن التاسع الميلادي:

" أما بعد، فإني رأيتكم قطعتم عادات الترجمة بالسرياني[56] على التوراة من كتّأسكم. وأطعتم على الرفض جُهّالكم المدعين بأنهم عنه مستغنون، وبجميع لغة العبرانية دونه عارفون، حتى أنه لقد ذكروا[57] رجال منكم أنهم ما قرأوا قط ترجوم الخمسة ولا الأنبياء. والترجوم، أكرمكم الله، هو شيء لم يضعه أسلافُكم؛ ولا رفض به قدماؤُكم؛ ولا أسقط تعليمه علماؤُكم؛ ولا استغنى عنه أوائلُكم؛ ولا جهل نفعه آباؤكم؛ ولا فرط في تعليمه سابقوكم بالعراق ومصر وإفريقية والأندلس. ولما ذكرت لبعض

---

56 - المقصود هنا اللغة الآرامية باعتبار أن السريانية فرع رئيس من اللهجات الآرامية. انظر:

- ميشل نعمان: "الوجيز في اللغة السريانية"، بغداد 1990، (ص.ص.-64 65)

57 - يلاحظ القارئ مطابقة ابن قريش للفعل المتقدم مع فاعله. وهو استعمال مألوف في العبرانية، من آثاره في العربية ما رواه فقهاء اللغة عن لهجة "أكلوني البراغيث". وهي لهجة حكاها القرآن الكريم في الآية: "وأسروا النجوى الذين ظلموا"، الأنبياء، = الآية 3. وقد علل سيبويه هذا الاستعمال بالقول: " فكأنهم أرادوا أن يجعلوا للجمع علامة، كما جعلوا للمؤنث، وهي قليلة". "الكتاب"، الجزء الأول، ص.236. المطبعة الكبرى، بولاق، 1316 هـ.

من نافري الترجوم منكم ما هو موجود في المقرا[58] من غرائبه، وما امتزج من السرياني بالعبراني، وتشعب به تشعب الأغصان في الأشجار والعروق في الأبدان، تيقظ لذلك شديدا... فرأيت عند ذلك أن أؤلف هذا الكتاب لأهل الفطن وذوي الألباب. فيعلموا أن جميع اللسان المقدس الحاصل في المقْرا قد انتشرت فيه ألفاظ سريانية، واختلطت به لغة عربية، وتشدّدَت فيه حروف عجمية وبربرية، ولا سيما العربية خاصة. فإن فيها كثيرا من غريب ألفاظها وجدناه عبرانيا محضا حتى لا يكون بين العبراني والعربي سوى طبع الحروف التي يفتتح بها في أوائل الكلام، والحروف المستعملة في أواسط الكلام، والحروف التي يختم بها أواخر الكلام. فإن العبرانية والسريانية والعربية مطبوعة في ذلك على قوالب واحدة...."[59].

لقد تصدر وصل المتدينين بمتن الكتاب المقدس هواجس المفكرين اليهود، واقضّ مضاجع الربّيين والقرائين على السواء. وإذا كانت الترجمات، التي عرضنا لها، تعتمد العربية الفصحى في المشرق الإسلامي، فإن المترجم في بلاد المغرب واجه أيضا إكراهات اللغات المحلية؛ ومن ثمة التوجه الراسخ نحو اعتماد العربية المغربية إلى جانب اعتماد اللغة الأمازيغية، وكذا الحاكيتية القشتالية، سواء في تفسير النصوص وترجمتها، أم في دور تعليم الناشئة[60]. وتكشف الحلل الترجمية باللغات المغربية المحكية السعي الدؤوب لوصل الفرد والجماعة بالمتن الديني، أتعلق الأمر بالعهد القديم، أم بنصوص التلمود. وتتطلب هذه الحلل، في هذا السياق، فحصا دقيقا باعتبارها مرآة ينعكس على صقيلها تاريخ هذه اللغات المحلية. كما أنها تعكس، في الآن نفسه، منهج التعامل مع نص عبري يقدم في حلة ترجمية محلية.

انتهى حاييم الزعفراني، وهو يدون هذه النصوص، التي يمكن الارتقاء بتاريخها المعروف إلى حدود القرون الخمسة الأخيرة، إلى خلاصة أساسية، تجزم بتداول متن ترجمي موحد بين طوائف يهود المغرب يمكّن فحصه من الكشف عن فعل تبيئة عميقة تم بموجبه إخضاع المتن الديني لقناعات المترجم وتصوره الثقافي العام[61]. نسوق نموذجين دالين في هذا الباب، نمثل بهما لفعل

58 - المقرا: التوراة.

59 - "رسالة الربّي يهودا بن قريش إلى جماعة يهود جماعة فاس"، خطبة الكتاب.

60 - Haïm Zafrani, "Pédagogie juive en Terre d'Islam", chap. I.

.Haïm Zafrani, Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman", Paris, 1980 - 61

التبيئة المذكور، ونعتمد الترجمة الأمازيغية والعربية المغربية للنص نفسه من التلمود. ورد في النص الآرامي[62]:

" هاشّنا هاخّا، لِشانا هاباءا بأَرْعا دي يِسْرائيل، هاشّنا عابدي، لِشانا هاباءا بِني حورين".

وهو نص تمت ترجمته إلى الأمازيغية كما يلي: " أَسْكّاسْ دّغ غ تَمازيرْتْ، دغ بيّتْ المَقدس"[63]، أي: " هذه السنة في هذا البلد، وفي السنة المقبلة [نكون] ببيت المقدس". وحين نقارن بين الترجمة والأصل نكتشف فعل تبيئة عميق، يمكن إجماله كالتالي: ظرف المكان في الترجمة الآرامية غُفل من الاسم والوظيفة، بيد أنه أضحى معرفا وموصوفا بالبلد الراهن آن ترجمته. كما يسكت النص الأمازيغي عن أرض إسرائيل، ولا يورد إلا بيت المقدس. كما تسقط الترجمة وصف العبودية عن المقام الراهن، على الرغم من أن المترجم سيفيض في وصف معاناة الاستعباد تحت حكم فرعون مصر[64]. وإذا كان المترجم الأمازيغي في جبال تِنغير يتدخل في النص بالتحوير والإضافة رافضا الحديث عن أرض غير" تمازيرت"، أي البلد، الذي يعيش فيه، متطلعا إلى بيت المقدس بكل ما يحمل الاسم من ارتباط ديني بشعائر الحج اليهودي، فإن المترجم إلى العربية المحكية سعى، بخلاف ذلك، إلى تقديم منطوق النص بترجمته حرفيا معملا العربية المغربية لتقريب النص الآرامي نفسه من المتلقي:" هاذْ سْنا هْنا، لْعام جّايا فْ أرضْ يِسْرائيلْ؛ هْنا عْبيدْ، فْ أرضْ يِسْرائيلْ أولادْ لَحْرارْ". ويشد الانتباه، إن شئنا أن نقدم نماذج ترجمية مغربية أخرى هذا الجهد المبذول لتقريب معاني النص من المتلقي، الذي انقطعت الصلة بينه وبين المتن العبري والآرامي؛ لنقرأ النموذج التالي، ولننتبه إلى المصطلحات التي اعتمدها المترجم وهو ينأى بنفسه وبمتلقيه عن المصطلح ذي المرجع اليوناني "سَنْهدرين"[65] الذي يترجم عادة بالكنيس الأعظم، ويوظف معجما مستمدة

62 - المصدر نفسه، ص، 25 وما يليها.

63 - المصدر نفسه، (ص. 342)، وانظر النص الكامل لقصة الفصح في:

- Haïm Zafrani et P. Pernet Galand, Une version berbère de la Haggada de Pessah. Texte de Tinrhir du Todrha ( Haut Atlas), Maroc, 2 volumes, Paris, 1970.

64 - ينظر في هذا السياق تحليل د. محمد المدلاوي لنص قصة الفصح باللسان الأمازيغي. ونحيل على ملاحظاته القيمة المقارنة بين النص الآرامي والترجمة الأمازيغية في: "صورة المغرب في بعض المكتوبات العبرانية واليهودية"، ضمن مجموع الدراسات الشرقية؛ واقع وآفاق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط 2004، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 111.

65 - סנהדרין، "سَنْهِدْرين" أو المحكمة اليهودية العليا التي وجدت أثناء حكم الرومان والفرس للبت في أمور الطوائف اليهودية؛ وهو مصطلح آرامي له أصول إغريقية: "سانهادريون". أصبح متداولا منذ القرن الأول بعد الميلاد. وقد أشار "يوسف فلافيوس"

عناصره من البيئة الثقافية لمتلقييه: «الجْماعا"، أي الجماعة بدل الكنيس الأعظم، و" الزرْبْ"، بدل السياج. نقرأ النص من ترجمة "بيرقي آبوت"، أي متن الآباء التلمودي، وفيه تحديد لأسانيد رواية التوراة الشفوية، الركن الثاني في اليهودية الربّية: "موشيه قِبِّلْ تّورا من سيناي، أو عْطاها ليهوشوَعْ، ويهوشوع لْ شْيوخْ أو شْيوخْ للأنبيا، أو الأنبيا عْطاوْها لأهْلين جْماعا لكبيرا. هُما قالو تلْتْ مْسايْلْ: كونو ماهْلين فْ الشرَعْ، أو وَقْفو تلامدا بْزّاف، أو عملو زْرْب لّتورا"[66]..

ولم يكن هذا التوجه نحو اعتماد العربية المغربية أو غيرها من اللغات المحكية المحلية الأخرى ترفا فكريا البتة[67]. فالعودة إلى ما كتبه ابن سوسان[68] في ترجمته العربية المغربية توضح أن هذا التوجه ورد بسبب تزايد صعوبة فهم الترجمات المشرقية، وعلى رأسها ترجمة سعيد بن يوسف، وكذا بسبب تزايد الحاجة الماسة إلى اعتماد منهجية تعليمية تقرب النص إلى أفهام الناشئة. وندرك، انطلاقا من ذلك، قول مؤلف شرح السوسني في خطبة ترجمته عن عمله بأنه " شرح .. مطلق للصبيان"، عَزَفَ فيه عن التقيد بقواعد الفصحى، أو ما سماه بالعربية النحوية. ووجه فيه انتقادات عدة للترجمات العربية القديمة، ساقها في مقدمتيه العبرية والعربية اللتين صدر بهما ترجمته التي لم تنشر بعد على الرغم من أهميتها، ومن كونها ضمن الوثائق النادرة في هذا الباب، لاسيما وأن معظم الترجمات

---

في العصر ذاته إلى اختصاصات هذا الكنيس، وإلى اجتماعاته المختلفة. ويبين فصل في المشنا، يحمل عنوان "هَسنهدرين"، وظائف هذا الأخير الذي استمر وجوده حتى حدود سنة 425 للميلاد.

- A . Caquot, La religion d'Israël des origines à la captivité de Babylone, in Histoire des religions", Encyclopédie de la pléiade , Paris 1970.

66 - " فصول الآباء"، نص من المشنا، أورده حاييم الزعفراني في:

Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman, Paris, 1980 (p .78 – 79) .

يتعلق الأمر بالقاعدة الأولى من فصول الآباء. ويمكن مقارنة ما أوردناه، أعلاه، بترجمة شمعون مويال للنص نفسه إلى العربية:"موسى تلقى التوراة من سينا، وسلمها ليشوع. ويشوع للشيوخ، والشيوخ للأنبياء، والأنبياء سلموها لرجال الكنيسة الكبرى. والمأثور عنهم ثلاث وصايا. تأنوا في الحكم. أقيموا تلامذة كثيرين. واعملوا سياجا للتوراة"، شمعون مويال، "التلمود، أصله وتسلسله وآدابه"، (راجعه عبدالله الشامي)، الدار الثقافية للنشر، الفصل الأول، المشنا الأولى ".

67 - أنظر بخصوص الحاجة الماسة لدى أهل الذمة لترجمة النص المقدس إلى اللغات المحكية ما أورده س. و. بارون في:

S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, Philadelphia, New York, 1957, (vol. VI, .(p. 263 - 272

68 - هو الربّي إيسّاخار بن مردخاي بن سوسان المغربي، ( فاس، القرن السادس عشر). لما ينشر بعد شرحه للعهد القديم. ومعتمدنا نص ترجمته للتوراة الوارد في مجموع " أوهل داود"، أي خيمة داود، رقم 159 من فهرس مخطوطات داود سليمان ساسون، جامعة أوكسفورد، لندن.

المغربية لم يقيد لها الحفظ والبقاء ضمن مجال المدون المكتوب.

لقد اتبع علماء الطوائف اليهودية المغربية منهجا حرصوا، من خلاله، على الجمع بين الترجمة والشرح. وعزفوا عن استعمال مصطلح التفسير، الذي وظفه نظراؤهم في المشرق، مولين كبير عنايتهم لنقل المتون إلى اللغات المحكية المحلية، والتقيد بحرفية نصوصها أشد ما يكون التقيد، ومثبتين النص العبري، لفظا لفظا، ثم جملة جملة إزاء المقابل الترجمي. بيد أن أغلب هذه الشروح كانت تتم شفهيا، ولم يقدر التدوين لمعظمها؛ إذ كانت موجهة لتقريب النص العبري من أفهام المتلقين بلغاتهم المحلية، والعمل على ترسيخه في أذهانهم بالحفظ والاستظهار. وتلك منهجية تعليمية تم التقيد بها في أوساط جميع الطوائف المغربية من دون استثناء، سواء المعتمدة للسان العربي، أو اللسانين الأمازيغي والقشتالي[69]. درج المترجم الشارح في مرحلة أولى على إرداف كل لفظ عبري بمقابله الترجمي نظير: "وَيومِرْ: أوقالْ؛ آدوني: السيد الله؛ إِلْ: إلى؛ آبرام: أبرام؛ لِخْ: مْشي؛ لِخا: إِليكْ؛ لِ أَرْتصيخا: مْن أرضكْ؛ أُو مِمُلَدِتيخا: أو مْن تْ والديكْ؛ أو مِ بيتْ: أو من دار؛ أَبِيخا: أبوكْ؛ إِلْ: إلى؛ هَأَرِتْصْ: لْأَرْضْ؛ أشير: الذي؛ أَرْئِيخا: نْوَرّيكْ"[70]. ويتم الانتقال في مرحلة ثانية إلى نقل المقابل الترجمي للعبارات التوراتية العبرية مرفقة بقواعد الترتيل البيعي المتبعة:" وَيِسَعْ يعقوب مِ بيئْرْ شبَعْ، وَيِلِخْ حَارانْ: أو خْرَجْ يعقوب من بئر سبع أو مْشا لْ حاران"[71].

**خاتمة:**

لنذكّر في نهاية العرض بمعطيات أساسية، يلزم استحضارها آن التعامل مع ترجمات نصوص العهد العتيق، في مقدمة هذه المعطيات تأكيد أن أقدم المخطوطات العبرية، التي ضمت شذرات من هذا المتن، ترقى في معظمها إلى بداية القرن الثاني للميلاد (أقدمها لفائف البحر الميت المكتشفة سنة 1947، ومخطوط بردية 'ناش' المكتشف بمصر في العام 1902)، وأن الترجمة الأقدم تعود

69 - Haïm Zafrani, Pédagogie juive en Terre d'Islam, chap. 1

70 - سفر التكوين، الإصحاح الثاني عشر، الفاسوق الأول:" وَقَالَ الرَّبُّ لأَبْرَامَ: "اذْهَبْ مِنْ أَرْضِكَ وَمِنْ عَشِيرَتِكَ وَمِنْ بَيْتِ أَبِيكَ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أُرِيكَ". والنص مقتطف من رواية الربّي موسى ويزكان، ( الصويرة)، أورده حاييم الزعفراني ضمن تقييداته حول بيداغوجيا التعليم اليهودي في المغرب؛ انظر نص الشاهد في:

- Haïm Zafrani, Pédagogie juive en Terre d'Islam, (p .171).

71 - سفر التكوين، الإصحاح الثامن والعشرون، الفاسوق العاشر:" فَخَرَجَ يَعْقُوبُ مِنْ بِئْرِ سَبْعٍ وَذَهَبَ نَحْوَ حَارَانَ"، والنص مقتطف من رواية الربّي يعقوب مساس، (مكناس). أنظر نص الشاهد في المصدر السابق أعلاه، (ص.ص. 117 – 144).

إلى القرن الثاني قبل الميلاد أيضا، بيد أنها لم تتضمن سوى أسفار التوراة الخمسة. ويتعلق الأمر بالترجمة الإغريقية، المعروفة بالترجمة السبعينية المشار إليها أعلاه. تلتها ترجمات آرامية مختلفة. ولم تتوفر المخطوطات العبرية المتضمنة مجموع المتن العبري، والمعتمَدة مرجعا رئيسا في زمننا الراهن، إلا في القرن الحادي عشر الميلادي. ويزيد من صعوبة الموضوع معيقات تحديد تاريخ كل نص على حدة من هذا المتن. بدهي افتراض أنها نصوص ترقى إلى ما قبل القرن الثاني ق.م. وقد امتد زمن طويل، يكاد يتجاوز عشرة قرون، بين فترات ظهورها وفعل تدوين أشدها قدما؛ بل إن شواهد تناقلها كتابة عفا عنها الزمان، وطُمس أكثرها. ومن ثمة، الجزم بتسرب التحريف والتحوير خلال هذه المرحلة الزمنية الطويلة من خلال فعلين، أحدهما ناتج عن أخطاء النساخ، وعن طبيعة الرسم المعتمد؛ وهو تحوير لم يكن مقصودا في الغالب الأعم. وثانيهما تحريف وتحوير بقصد ونية، استثمرت فيه طبيعة الرسم السامي الخالي، بداية، من حلية قيد الحركات مواءمة الأفكار الدينية المهيمنة زمن النساخ ومذاهب رجال الدين المختلفة.

تؤكد فعل التحوير وقصد التكييف الشواهد التي بين أيدينا اليوم. فالمقارنة بين النصوص العبرانية المكتشفة، في إطار ما يسمى بمخطوطات البحر الميت، أفصحت عن اختلافات جوهرية مع الترجمة السبعينية. أضف إلى ذلك أنها اختلافات تم رصدها بنفس الدرجة والتواتر حين مقارنة مخطوطات قمران مع النصوص التي تنتمي إلى العصر الوسيط عبريةً وآرامية وعربية. ويلزم، على الرغم من هذه الاختلافات، تأكيد صدور هذه المخطوطات جميعها المتضمنة لمتن العهد القديم عن أوساط ساد فيها تقديس هذه النصوص، سواء التي كتبت بالعبرية أو تلك الواردة في الحلل الترجمية بلغات أخرى. ولما كانت هذه الاختلافات قائمة، ولا يمكن تجاوزها، فإن التحليل النقدي المقارن وكذا التحليل المصدري ينطلقان في التعامل مع كل هذه الروايات بالمساواة بينها، ودون تفضيل إحداها على الأخرى. فأخطاء النساخ، وجهد التكييف والمواءمة المذهبيين يتصدران موضوع التحليل المقارن، سواء تعلق الأمر بالنص العبري الماسوراتي المحلى بالحركات أو العاري من قيدها، أم بنصوص قمران، أو تعلق الأمر بالنص السامري، والترجمات السبعينية والآرامية والعربية.

فهذه متون جميعها تستدعي الاختلافات بينها مقارنة عميقة؛ إذ أن الغائب المتشذر بين جماعها هو النص الأصلي. لقد بينا في الفقرات التي حررناها، أعلاه، أن الترجمات العربية المعاصرة لم

تستحضر البتة هذه الأبعاد التاريخية، ولم تحفل بهذه الاختلافات بين النصوص؛ كما لم تلتفت أبدا إلى ما راكمه البحث المعاصر حول متن العهد القديم؛ بل نجدها لا تلتفت إلى ما نهض به أعلام اليهودية على أرض الإسلام خلال العصر الوسيط، على الرغم من أن هؤلاء الذين أشرنا إلى بعضهم أعلاه، قرائين وربّيين هم من مكن لاستقرار صرح متن التوراة والأنبياء والمكتوبات في صورته الراهنة. وهم أعلام ساهموا بكل قوة في استقرار المتن العبري نفسه الذي يمثل مرجعيته اليوم مخطوط لينينغراد، مخطوط لم يكن ناسخه وواضع الضوابط الكبرى له إلا هرون بن موسى بن أشير، رجل خبر أتون علم الكلام، واستثمر جهود القرائين والربّيين، الذين تشبعوا بمناهج الكلام في العقائد، وتشبعوا بداية بمبادئ أهل التوحيد والعدل، في التفسير، وفي علوم اللغة العربية قبل أن يعملوا على توظيف ذلك لخدمة المتن الديني أصلا وترجمة.

ولذلك، فالعودة إلى الترجمات القديمة، التي أنجزت في سياق الحجاج للعقائد والملل، والعمل على فك معمى الرسم، الذي يحجبها عن الباحثين خطوة أساس، ليس فقط لبناء ترجمات بديلة عن ما هو متداول اليوم، ولكن أيضا لأهميتها على المستوى الفيلولوجي، وعلى مستوى الدراسة المقارنة للغات السامية.

إنها مفتاح رئيس يلزم أن تعضده أيضا الإفادة من ركام الترجمات، التي أنجزت باللغات المحكية بين الطوائف اليهودية على أرض الإسلام مشرقها ومغربها، باعتبار أنها ترجمات تثوي خلفها مصادر أخرى من روايات العهد القديم طمست معالم كثير منها، وهي الروايات التي حملت وثائق جنيزة القاهرة، وكذا ما تم تدوينه من طرف بعض الدارسين المعاصرين، نماذجَ منها على قدر كبير من الأهمية. وعدا هذه المداخل العلمية الضرورية للنهوض بترجمات عربية بديلة لأسفار العهد القديم، أو لمناقشة معتاص قضاياها الترجمية في علاقتها بالنص العبري، يبقى أغلب ما هو معتمد اليوم عالة على ترجمات عبر وسيط، مثقلة بالتصور النصراني لهذا المتن، وبالرؤية الضيقة المجانبة للموضوعية والصواب.